59e ANNEE (6e série) No 20 19 MAI 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

TRIBUNAUX D'ÉGLISE ET MARIAGES D'ACATHOLIQUES

Q. — Grand merci à l'*Ami* pour la savante réponse qu'il nous a donnée le 9 décembre 1948, p. 761, au sujet de la validité des mariages contractés dans la secte des « évangélistes ».

Il est un point cependant, — rapidement traité en fin d'article, — sur lequel nous aimerions, *ici*, à être plus amplement informés, parce qu'il est « pratique », à savoir :

Dans quels cas et *dans quelle mesure* le Saint-Office a-t-il une « compétence exclusive » dans le jugement de ces causes de mariage ? N'y en a-t-il pas quelques-unes qui peuvent être traitées en première instance devant les tribunaux diocésains ; puis, en appel, devant le métropolitain, avant d'être portées, le cas échéant, devant la juridiction du Saint-Siège ?

R. — Cette instance, très pertinente, de notre correspondant d'outre-mer, va nous donner l'occasion de traiter avec plus d'ampleur une question à laquelle nous n'avions consacré que quelques lignes, — parce que ce n'était pas l'objet principal de la consultation.

Le problème de la *compétence* des tribunaux d'Eglise, en ce qui concerne les mariages des hétérodoxes, bien que relativement clair *en théorie*, a subi des vicissitudes dans ses applications *pratiques*.

Voici les droits que *théoriquement* l'on s'accorde à reconnaître à l'Eglise, tant sur les mariages *mixtes* (au sens le plus *large* du terme, c'est-à dire contractés entre une partie catholique et une partie acatholique, baptisée ou non), que sur les unions contractées entre *deux* acatholiques, baptisés ou non :

a) Si les *deux* conjoints sont *infidèles*, l'Eglise ne possède que le droit d'*interpréter* le droit divin (naturel ou positif) au sujet de leur mariage. Elle n'a sur les conjoints aucun pouvoir *judiciaire* proprement dit, encore qu'elle puisse *accepter* de prononcer une sentence à la demande des intéressés. Mais le juge civil est compétent pour prononcer, — non pas le divorce, — mais la nullité du contrat, s'il y a lieu. Cfr. Gasparri, *De matrimonio*, éd. 1904, t. II, n. 1164 ; éd. 1932, t. I, n. 247-250.

b) Si l'un des conjoints est baptisé et l'autre infidèle, le mariage (bien que son caractère sacramentel soit discuté), est soumis au jugement de l'Eglise, tant en raison de son caractère sacré, qu'en raison de la « connexion des causes » (du baptisé et du non-baptisé). Gasparri, *ibid.*, t. II, n. 1164, éd. 1904.

c) Si les deux parties sont baptisées validement (fût-ce dans l'hérésie ou le schisme), l'Eglise revendique le jugement de leur cause matrimoniale comme un droit « propre et exclusif », can. 1960. (Cfr. can. 87).

Nous aurons à préciser pratiquement à quelle espèce ou à quel degré de tribunaux ressortissent ces diverses causes.

Mais sur le problème de la *compétence* des juges *ecclésiastiques*, vient se greffer la question de l'*habilité juridique* que l'Eglise reconnaît ou refuse aux hétérodoxes relativement à l'introduction de leur cause matrimoniale devant ses tribunaux, cf. can. 87 ; car du fait que l'Eglise *peut* juger leur cause, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit *tenue* de le faire. Et sa discipline a varié à cet égard.

Nous pensons donc répondre au désir de notre consultant et aux vœux exprimés par quelques autres, en rappelant brièvement le droit actuel avec les récentes décisions du Saint-Siège sur ces deux points.

I — *Compétence des divers tribunaux ecclésiastiques*

1° Nous avons signalé (trop brièvement peut-être) à la fin de l'article rappelé (1948, n° 51, p. 764) la décision du Saint-Office du 27 janvier 1928, qui réserve à cette seule Congrégation le droit exclusif (*exclusivam competentiam*) de connaître des causes concernant les mariages *mixtes* (entre partie catholique et partie acatholique baptisée ou non) [1]. Mais nous tenons à souligner que cette « compétence *exclusive* » ne joue que *dans le cas où des causes de cette sorte sont portées devant le Saint-Siège* (in causis... *quocumque modo* ad Sanctam Sedem delatis). Il importe donc peu que cette introduction devant la juridiction suprême se fasse par mode de proposition en première instance, ou par mode d'appel judiciaire en deuxième ou troisième instance, ou même par mode de recours administratif. Du moment que le Saint-Siège est saisi, c'est le Saint-Office qui, aujourd'hui, est seul à connaître du cas ; les autres dicastères de la Curie romaine sont par là-même évincés [2].

Avant cette réponse du Saint-Office (en 1928) la Rote romaine était compétente en ces sortes de causes. C'est ainsi qu'elle a jugé en 1911, 1913 et 1915

[1] Ajoutons cependant qu'échappent à la compétence du St-Office et sont réservées *personnellement* au pape les causes matrimoniales des « chefs d'Etat, de leurs fils et de leurs filles et de leurs héritiers ou successeurs présomptifs » là où la Constitution a établi ou reconnu un droit de succession. Can. 1557, § 1.

[2] Cette décision est en relation avec le texte du canon 247, § 3, où il est spécifié que le Saint-Office « est seul à connaître de toutes les affaires qui *directement ou indirectement*, en droit ou en fait, ont trait... aux empêchements de disparité de culte ou de religion mixte... ». Dans le cas présent, la relation n'est qu'*indirecte* et même assez lointaine.

(une fois en prononçant un *constat de nullitate*, deux fois un *non constat*) la cause new-yorkaise Castellane-Gould (mariage conclu entre un catholique et une non-catholique baptisée). — De même, elle a confirmé le 11 avril 1927 la sentence de nullité prononcée en 1926 par le tribunal de Westminster dans la cause Marconi-O'Brien (épouse acatholique, mari baptisé catholique mais élevé dans l'anglicanisme) [3]. En fait, suivant le droit du temps, ce mariage pouvait être considéré comme contracté entre deux acatholiques (Cf. Vermeersch, dans *Periodica*, t. XVI (1927), p. 105*) [4]. — C'est d'ailleurs à cette conception juridique que nous sommes revenus depuis que le St-Office a déclaré qu'en matière de procédure matrimoniale les apostats (*apostatæ a fide*) devaient être rangés au nombre des acatholiques (15 janvier 1940, *A.A.S.*, XXXII, p. 52).

2° La réponse du Saint-Office du 27 janvier 1928 que nous avons citée, ne vise que les causes matrimoniales mixtes, « portées devant le Saint-Siège » et il s'en réserve à lui seul la tractation.

Mais il n'est rien dit au sujet des *tribunaux diocésains*. Ceux-ci sont-ils compétents pour traiter les causes concernant les mariage *mixtes* (au sens large qui a été défini) ?

a) A première vue, il semble que *oui*, puisque ces causes ne constituent pas des cas « exceptés » ou « réservés » au sens des can. 1926-1963. De plus, les termes du canon 1964 sont généraux : *in aliis causis matrimonialibus...*, (donc aussi les mariages *mixtes*); et le texte prévoit expressément que la partie *acatholique* pourra être citée « devant le tribunal du lieu de célébration du mariage, ou devant le juge de l'endroit où la partie catholique a son domicile ou quasi domicile » ; ce qui laisse entendre clairement la possibilité de recourir à un tribunal « diocésain ». La Commission du Code a d'ailleurs nettement confirmé cette interprétation dans sa réponse du 14 juillet 1922 [5] (*Acta Ap. Sed.*, XIV (1922), p. 529).

b) Nous devons cependant mentionner la réponse faite le 8 avril 1925 à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau. Celui-ci avait demandé au Saint-Office, « si un tribunal ecclésiastique (il s'agissait évidemment d'une officialité) pouvait juger de la validité du mariage de *deux acatholiques :* 1° soit à la demande d'une des parties désireuse de contracter un nouveau mariage avec un catholique ; 2° soit à l'instance d'un fidèle catholique désireux d'épouser une des parties acatholiques ; 3° soit à la demande de tous les deux (du catholique et de l'acatholique) ; 4° soit enfin à la requête du seul promoteur de la justice ». — La Suprême Congrégation répondit : *Recurrendum in singulis casibus* [6].

Cette réponse « particulière » et non officiellement publiée ne saurait être considérée comme une *norme*. Il ne serait même pas légitime d'en tirer une *directive* pour limiter la compétence des tribunaux diocésains. Car, à bien examiner, ce qui est restreint (dans les cas « spéciaux » énumérés) c'est bien plus l'*habilité des personnes* à introduire leur cause devant un tribunal ecclésiastique, que la juridiction même du tribunal [7]. *Indirectement* cependant cette juridiction se trouvait restreinte par la limitation du nombre des plaideurs : un certain nombre d'entre eux se trouvaient (dans les cas cités [8]), *renvoyés au Saint-Siège*, moins peut-être pour lui réserver l'exclusivité de la sentence (le St-Office délègue souvent un autre tribunal, même diocésain), que pour soumettre à son appréciation la valeur de la cause et l'opportunité de son introduction devant une juridiction ecclésiastique.

c) En revanche, la compétence des tribunaux dio-

[3] Ce mariage avait été célébré avant l'entrée en vigueur du Code ; car, aujourd'hui, le canon 1099 soumet à la forme canonique tous ceux qui ont été baptisés dans l'Eglise catholique, même si, dans la suite, ils l'ont abandonnée.

Mais dans le droit antérieur, la norme était celle qu'avait tracée la déclaration du St-Office du 6 avril 1859 : on considérait ces sortes d'apostats comme des hérétiques et on les exemptait de la *forme* canonique, suivant la réponse donnée par Benoît XIV pour la Hollande. Cfr. *Collect. de Prop. Fide*, t. I, n. 1174.

[4] Signalons qu'en son temps, le jugement de cette dernière cause par un tribunal d'Eglise avait soulevé un certain étonnement et même une certaine émotion, principalement chez les hétérodoxes. Le doyen de la Rote crut devoir s'en expliquer publiquement dans son discours d'ouverture de ce tribunal au mois d'octobre suivant :

« On nous reproche, dit-il, d'avoir jugé des causes matrimoniales d'acatholiques, en laissant entendre que cela ne nous regarde pas... Mais de tels reproches ne sont pas fondés. Nul n'ignore en effet, que l'Eglise revendique hautement — il suffit de lire le canon 1960 — son droit de juger les causes matrimoniales des *baptisés*. Il est clair que beaucoup d'acatholiques, qui ne considèrent pas le mariage comme un sacrement, portent leurs causes matrimoniales devant l'Etat : rien d'étonnant : leur opposition à nos principes ne constitue pas une nouveauté. Mais il est non moins clair que les acatholiques qui font appel à l'autorité ecclésiastique reconnaissent par le fait même la compétence de l'Eglise, laquelle ne refuse pas de les entendre, puisque leur demande vise à écarter un préjudice pour les âmes, selon les termes du canon 1654. En réalité, c'est une manière pour les dissidents de se rapprocher de l'Eglise et ce geste prélude d'ordinaire à leur retour dans son sein. Mais par là-même leur acte devient odieux à leurs coreligionnaires... » (*Acta Ap. Sedis*, XIX (1927), p. 354. En italien dans le texte).

Aujourd'hui, ce n'est plus devant la Rote, mais devant le St-Office que des causes de ce genre doivent être portées. Cf. G. Arendt, s. j., *De exclusiva S. Officii competentia circa matrimonum mixtum*. (Article, tiré à part, de *Jus pontificium*, Rome, 1927)

[5] La question posée était celle-ci :

« Une demanderesse *catholique*, non légitimement séparée de son mari et qui a un quasi-domicile distinct, peut-elle citer son mari *acatholique* (dans un procès de mariage) non seulement devant l'Ordinaire de son quasi-domicile propre (selon le canon 1964), mais encore devant l'Ordinaire du lieu du domicile de son mari ? » — La Commission d'interprétation a répondu : « Attendu que l'épouse possède à la fois un quasi-domicile propre, tout en conservant le domicile de son mari, elle peut citer celui-ci devant l'un ou l'autre Ordinaire ».

C'est dire implicitement mais assez clairement qu'au stade « diocésain », le tribunal de l'Ordinaire est compétent pour juger les causes de mariages *mixtes*.

[6] Réponse non publiée aux *Acta*. Cf. *Periodica de re canonica*, XVII (1928), p. 54.

[7] Cette réponse préludait en quelque manière à une décision, beaucoup plus radicale, prise par le Saint-Office en 1928, — dont nous allons parler, — et qui proclamera *tous les acatholiques* inhabiles à attaquer leur mariage devant un tribunal d'Eglise.

[8] Parmi les quatre cas « spéciaux » mentionnés dans la consultation, le second était nettement en dehors des normes du droit, puisque c'était un *tiers* (et non l'un des époux) qui se portait demandeur, alors qu'aux termes du canon 1971, seuls « les *conjoints* (à l'exclusion des parents ou alliés), — ainsi que le *promoteur* de la justice, — sont habilités à attaquer le mariage ». — Le promoteur même (4e cas) voyait son pouvoir d'intervention réduit, puisqu'il fallait préalablement recourir au Saint-Siège (quand la cause était celle de *deux acatholiques*) sans doute pour vérifier si véritablement le « bien commun » était en cause.

césuites dans les cas de *procédure sommaire* prévus aux canons 1990-1992 [9], est explicitement affirmée par une autre réponse (également particulière) du Saint-Office en date du 14 avril 1931, à une condition cependant, c'est que les prescriptions contenues dans ces canons soient observées intégralement et dans tous les détails (*integre* et *præcise*) « soit en ce qui concerne la certitude de l'empêchement et l'omission de la dispense, soit en ce qui regarde la procédure. Dans le doute, la question devra être portée au Saint-Office » [10]. (La consultation avait pour objet une cause dans laquelle il s'agissait de porter un jugement sur la valeur d'un mariage contracté jadis par un *acatholique*, en vue de *convalider* un mariage *mixte* subséquent contracté avec une partie catholique).

On se souviendra en outre, qu'en vertu d'une décision de la *Commission d'interprétation* (6 décembre 1943) la tractation de toutes les causes matrimoniales quelles qu'elles soient (et non pas seulement celles qui concernent les mariages mixtes) suivant cette procédure *sommaire* est personnellement réservée à l'*évêque* (à l'exclusion du vicaire général, même muni d'un mandat spécial).

d) On peut donc résumer en disant que la *compétence* des tribunaux diocésains dans les causes matrimoniales *mixtes* ne s'arrête que devant le cas du *privilège paulin*, can. 247 et 1962 (et, par concomitance, devant les causes prévues au canon 1125), et devant le cas de dispense *super rato* (lorsque l'un des époux est *acatholique*, la cause est dévolue au Saint-Office. et non à la S. C. des Sacrements, can. 247 et 1963).

Toutes les autres causes matrimoniales [1] (même si l'un des conjoints est acatholique) peuvent être traitées devant les tribunaux diocésains, tant en première qu'en seconde instance.

A cette compétence, il ne sera apporté qu'une limitation *indirecte*, en raison de certaines *inhabilités* juridiques qui frappent les hétérodoxes et les empêchent d'introduire leur cause devant un tribunal d'Eglise, sans en avoir préalablement référé au Saint-Siège, ainsi qu'il nous reste à le préciser.

II. — *Inhabilité juridique des non-catholiques à accuser leur mariage.*

1° Avant le Code, les infidèles, les hérétiques, schismatiques ou apostats étaient considérés communément comme inhabiles à se porter « demandeurs » (*exclusi a jure agendi*) non seulement dans les causes criminelles, mais encore dans les causes contentieuses [2]. Cependant certains auteurs (par ex. Sanchez, *De matrim. sacram.*, l. VII, disp. 3, n. 9 ; Lega, *De judiciis*, t. I, p. 76) admettaient qu'ils puissent introduire leur cause matrimoniale.

2° Depuis la promulgation du Code, la discipline parut moins rigide (peut être par analogie avec les dispositions du canon 36, § 2, qui déclare que même les « censurés » sont capables, sauf les exceptions mentionnées, de recevoir les faveurs et dispenses pontificales). Les auteurs continuèrent à refuser aux *infidèles* le droit d'introduire leurs causes au for ecclésiastique (cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. VI, n. 29) ; mais ils n'excluaient les hérétiques et schismatiques qu'en tant qu'excommuniés. Dès lors, ils appliquaient à ces derniers les dispositions du canon 1654 qui les autorise à ester en justice (§ 2) ou même, si une sentence d'excommunication a été portée, à « agir par procureur » pour écarter un « préjudice spirituel » (§ 1) ; le cas paraissait bien réalisé lorsque leur mariage est en cause. (Cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. III, p. 78 ; Noval, *De processibus*, p. 165).

En fait, la jurisprudence se montra bienveillante, et les tribunaux ecclésiastiques accueillirent favorablement des causes d'acatholiques, ainsi que nous l'avons souligné [3].

3° C'est alors qu'intervint le Saint-Office.

Par une réponse en date du 27 janvier 1928 (*Acta Ap. Sed.*, 1928, XX, p. 75), la Suprême Congrégation décida d'urger les dispositions du canon 87 en refusant aux *acatholiques* (baptisés ou non) le droit de se porter « demandeurs » (*actoris partes agere*) dans leurs *causes matrimoniales* [4]. Cette interdiction vaut non seulement devant la Rote domaine, mais aussi devant les tribunaux diocésains. (Rép. du St-Office, 15 mars 1939, *Acta*, XXXI (1939), p. 131), mais elle ne vise que les causes de mariage des acatholiques.

Une exception est faite cependant en faveur de ceux qui auraient des « raisons spéciales » d'introduire de telles causes devant les tribunaux de

[9] Et dont la liste est « exhaustive » : *casus taxative in canone 1990 enuntiati* (Commission d'interprét. du Code, 6 déc. 1943).

[10] Cf. Fumagalli, *De casibus exceptis in causis matrimonialibus*, Milan, 1941, p. 39.

[1] Celles de *disparité de culte* peuvent être traitées par l'*évêque* selon la *procédure sommaire*, can. 1990-1992.

Les causes de *religion mixte* ne feront pas l'objet d'une action en nullité, puisque l'empêchement n'est que *prohibant*.

S'il y a lieu de prononcer, en ces sortes de mariage, une séparation légale (légitime) des conjoints, l'Ordinaire en a le pouvoir, can. 1131.

[2] *Gratien*, cause II, q. VII, c. 24, 25, 26 ; Decrétales, l. V, tit. VII, c. 5, § 5. Cfr. Wernz, *Jus decretalium*, I, p. 145 ; Lega, *De judiciis*, I, 76.

Ils n'étaient cependant pas considérés comme incapables « d'ester en justice » (*standi in judicio*) ayant, par leur baptême, la qualité de « personnes » dans l'Eglise.

[3] Outre la cause Marconi-O'Brien (1927), la Rote romaine jugea en 1926 la cause Vanderbilt-Marlborough. *Acta A. S.*, XVIII (1926), p. 501.

[4] Il n'est pas douteux que la réponse en question vise *uniquement* les causes *matrimoniales* : le texte même en fait foi. Cependant Roberti (dans *Apollinaris*, t. I (1928) p. 217) pense que l'exclusion vaut aussi pour toutes les *autres* causes, par analogie, attendu que les raisons sont les mêmes.

Nous sommes d'un avis différent, *salva reverentia*, et jusqu'à ce qu'intervienne une décision officielle du Saint-Siège pour préciser ce point. Voici nos raisons : 1° Parce que cette limitation d'une faculté précédemment reconnue, sinon dans le droit (can. 87) du moins dans les faits, doit être interprétée strictement. — 2° Toutes les *interprétations* que le Saint-Office a données ultérieurement de sa décision de janvier 1928 — et elles sont nombreuses, nous le verrons, — se sont toujours bornées à en faire l'application aux causes *matrimoniales*. — 3° Il ne nous paraît pas exact de dire que « les mêmes raisons » valent pour les *autres causes* (non matrimoniales) ; sans doute, à s'en tenir aux termes du canon 87, les *droits* des baptisés *hétérodoxes* (hérétiques, schismatiques, apostats) peuvent être suspendus en raison de leur séparation de la communion de l'Eglise (*obstat obex ecclesiasticæ communionis vinculum impediens*), mais le Saint-Office a voulu urger la privation de ces droits seulement *dans les causes matrimoniales*, parce que l'existence ou la valeur théorique du sacrement est souvent en cause, donc une question de *doctrine* qui relève exclusivement du Saint-Office, can. 247.

On notera enfin que les hétérodoxes baptisés ne peuvent être considérés comme *excommuniés* que s'ils sont de *mauvaise* foi ou bien ont *personnellement* abandonné l'Eglise catholique.

l'Eglise [5] ; ils doivent, *dans chaque cas* recourir au Saint-Office, qui décidera de la suite à donner à la supplique. (Très souvent il remettra le jugement de la cause à un tribunal compétent : Rote ou officialité diocésaine).

4° Outre cette possibilité laissée aux acatholiques par la décision du 27 janvier 1928, il leur reste toujours la faculté de « dénoncer » au supérieur ecclésiastique la nullité de leur mariage (C.I.C., 17 février 1930) ; cependant le promoteur de la justice ne pourra pas entreprendre l'accusation publique du mariage (can. 1971) sans avoir reçu préalablement l'autorisation du Saint-Office, *à moins que*, au jugement de l'Ordinaire, le bien commun ne l'exige. (Rép. du St-Office, 15 mars 1939, ad II) [6].

Il va de soi que si le mariage en cause est *mixte*, la partie catholique a toujours le droit (sauf si elle-même est cause coupable de la nullité), d'accuser le mariage devant un tribunal d'Eglise compétent (officialité diocésaine ou Saint-Office) et celui-ci conserve toutes ses prérogatives d'instruire la cause et de porter la sentence.

5° On notera encore que le Saint-Office a accepté que soient traitées directement devant les tribunaux diocésains (donc sans recours préalable au Saint-Siège) les causes matrimoniales *introduites par des acatholiques*, lorsqu'elles relèvent de la procédure sommaire prévue aux canons 1990-1992. Deux réponses « particulières » (non publiées aux *Acta* [7]) ont été données successivement les 14 et 20 avril 1931 à deux Ordinaires qui avaient consulté la suprême Congrégation.

Le premier cas concernait un mariage *mixte* à convalider, en jugeant de la validité (ou invalidité) d'un mariage antérieurement contracté par la partie acatholique. Dans le second cas [8], il s'agissait de porter un jugement sur un mariage contracté avec empêchement de *disparité de culte*.

En autorisant la tractation de ces causes en forme « sommaire » devant les tribunaux diocésains, le Saint-Office mettait comme condition expresse que fussent rigoureusement observées les prescriptions des canons 1990-1992, tant en ce qui concerne la certitude de l'empêchement et l'absence de dispense, qu'en ce qui regarde la forme de la procédure. Tout cas douteux devra être porté au Saint-Office.

6° Dans une autre réponse datée du 15 janvier 1940, le Saint-Office faisait savoir publiquement que sous le nom d'*acatholiques* (exclus, par la déclaration de 1928, du droit de se porter demandeurs dans leur cause de mariage), il fallait entendre non seulement les hérétiques et les schismatiques, mais encore les *apostats*, c'est-à-dire ceux qui « nés et baptisés dans l'Eglise catholique, ont ensuite totalement abandonné la vraie foi, ont donné leur nom à une secte acatholique, ou se sont déclarés sans religion » [9]. Ces apostats tombent sous le décret du Saint-Office du 27 janvier 1928 et sont donc exclus du droit « d'accuser leur mariage » devant un tribunal d'Eglise, au même titre que les acatholiques.

7° Il faut leur assimiler enfin, en vertu d'une décision de la Commission d'interprétation du Code (30 juillet 1934) « ceux qui sont ou ont été inscrits à une *secte athée* », *quoad omnes juris effectus..., ad normam Codicis juris canonici* [10]. Bien qu'à l'origine la question ait été posée seulement *à propos* du canon 542, § 1 (admission valide au noviciat) [1], la réponse est tout à fait générale et a été étendue même aux questions d'ordination et de mariage (*etiam in ordine ad sacram ordinationem et matrimonium*). Sans doute on pourrait objecter qu'il ne s'agit ici que de l'*admission* des candidats, soit au noviciat, soit à l'ordination, soit au mariage chrétien (et non pas des procès à instituer à propos de ces différents actes). Mais le texte a une portée tout à fait générale (selon le souhait exprimé par le St-Office) et vise *tous les effets juridiques* qui sont exprimés dans le Code (987, § 1, 1060, 1099, 1931..., *et cætera*, disait le cardinal secrétaire du Saint-Office : donc aussi ce qui concerne la procédure). — Notons cependant que ne seront considérés comme « inhabiles » à attaquer leur mariage que les athées qui « auront été inscrits à une *secte* », et non ceux qui *individuellement* et de façon privée professeraient l'athéisme. Il serait en effet souvent difficile d'en faire la preuve : d'où une source d'hésitations et de controverses souvent fâcheuses.

III. — *Conclusion.*

Pour achever cet exposé, et par mode de conclusion, il resterait à résoudre un problème pratique : *Dans quelle mesure* les normes ou limitations posées par le droit et la jurisprudence en ces matières, *intéressent-elles la validité des sentences* qui pourraient être portées dans ces causes ?

Pour y répondre, il faut distinguer d'une part la question de *compétence* des tribunaux, et d'autre part la *capacité* ou *habilité* des parties en cause.

1° Lorsque la limitation de la juridiction porte sur la *matière* même du procès, *l'incompétence* des tribunaux autres que ceux qui sont désignés est absolue, can. 1558 ; il en résulte que les sentences portées sont *irrémédiablement nulles* (nullitas insa-

[5] Les raisons *spéciales* susceptibles de motiver un recours au Saint-Siège pour obtenir la faveur d'un jugement d'Eglise pourraient être, v. g. le désir d'un catholique d'épouser une acatholique dont le mariage antérieur est douteux ; l'espoir fondé de la conversion de l'hétérodoxe, etc...

[6] La S. C. des Sacrements n'a aucune compétence pour apprécier les exigences du bien commun en l'occurence. Ainsi en a décidé la *Commission d'interprétation du Code* le 27 juillet 1939, à la suite d'une intervention intempestive de ce dicastère dans une cause de Versailles, que le promoteur de la justice avait entreprise au nom du bien public. Cf. *Il Monitore ecclesiastico*, vol. 64 (1939), p. 310.

[7] Cfr. Fumagalli, *De casibus exceptis in causis matrimonialibus*, Milan, 1941, p. 58-59.

[8] Réponse adressée à l'évêque d'Harrisbourg (Etats-Unis).

[9] *Acta Ap. Sed.*, XXXII (1940), p. 52. — Cfr. *Osservatore romano*, 8 février 1940.

Une réponse similaire avait déjà été donnée de façon « privée » à l'évêque de Salzbourg, le 27 février 1937. — Cfr. *Il monitore ecclesiastico*, t. 56, p. 67.

[10] *Acta Ap. Sed.*, XXVI (1934), p. 494.

[1] C'est la rédaction du Code canonique pour l'Eglise Orientale qui est à l'origine de cette intervention de la Commission du Code. Interrogé sur l'opportunité de faire une formule nouvelle du canon 542 (conditions d'admission valide au noviciat) en faveur de l'Eglise Orientale, en mentionnant expressément l'exclusion de ceux qui font profession d'athéisme, le St-Office répondit « qu'il n'y avait rien à ajouter au canon 542. » — Mais il invitait en même temps la Commission d'interprétation du Code à donner une réponse d'*ordre général* assimilant aux acatholiques ceux qui s'inscrivent dans les sectes *athées*, et cela pour *tous les effets juridiques* qui en sont la conséquence. C'est ce qui fut fait le 30 juillet 1934. Cf. *Periodica*, t. XXXIII (1934), p. 145-147.

nabilis, dit le can. 1892. Cfr. Roberti, *De processibus*, t. II, n. 490). — Donc, les causes réservées par le droit (ou une interprétation authentique du droit) au jugement du Saint-Siège — ou de l'un de ses dicastères, v. g. au Saint-Office (privilège paulin, mariage mixte non consommé) — ne sauraient être jugées *validement* par un tribunal inférieur.

2° Quant à « l'inhabilité » dont sont frappés les *acatholiques* (au sens extensif qui vient d'être précisé), une distinction s'impose :

a) S'il s'agit de *non-baptisés*, comme ils n'ont pas la qualité de « personne » dans l'Eglise (cfr. can. 87 : *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona*), ils sont non seulement inhabiles, mais encore « incapables » d'engager une procédure [2], n'ayant aucun droit, ni aucune racine de droit dans la société chrétienne. Dès lors, une sentence prononcée, même de bonne foi, à leur demande serait « irrémédiablement nulle » (*vitio nullitatis insanabilis*) aux termes du canon 1892, 2° [3].

b) S'il s'agit au contraire d'acatholiques *validement baptisés*, la « capacité juridique » qui leur a été acquise par le baptême, subsiste (can. 87), bien que l'*exercice* de leurs droits soit limité de différentes façons [4].

En particulier, l'*inhabilité* dont ils sont frappés relativement à l'introduction de leur cause devant un tribunal d'Eglise ne signifie pas (au moins jusqu'à déclaration claire et authentique du Saint-Siège) pour eux incapacité. Si donc une sentence était portée, à leur demande, au sujet de leur cause, cette sentence serait évidemment *illicite*. Elle serait même *nulle*, mais d'une nullité « guérissable » (*nullitas sanabilis*, cfr. can. 1894). En effet, l'*inhabilité* dans le cas qui nous occupe, nous semble du même genre que celle qui frappe les époux qui sont « cause coupable de la nullité de leur union » : le canon 1971, § 1, n° 1, les déclare « inhabiles à accuser leur mariage ». Mais la Commission d'interprétation a répondu le 4 janvier 1946 que cette inhabilité n'entraînait nullement une incapacité processuelle (*incapacitatem standi in judicio*), de sorte que la sentence portée (bien qu'illicite) n'était pas *irrémédiablement* nulle (*nullitas insanabilis*), au sens du can. 1892. C'est dire que la nullité (qui est réelle) peut toujours être invoquée et dénoncée devant les juges, conformément aux normes du canon 1895. Mais c'est dire aussi que cette nullité « guérissable », ayant été établie *principalement* en faveur des particuliers, ceux-ci peuvent renoncer à la faire valoir et ne pas attaquer la sentence indûment rendue.

Par cette renonciation, explicite ou implicite, non moins que par l'acceptation ou mise à exécution de la sentence, sera « guéri » le vice qui entachait la procédure dès l'origine [5].

A. Bride.

[2] *Non habent capacitatem processualem*, dit Roberti, *De processibus*, t. I, p. 309, n. 196. C'est le cas également des enfants, des aliénés, ou des personnes morales qui n'ont pas de capacité juridique parce que non formellement érigées. Cfr. can. 708

[3] Parce que cette sentence aurait été portée *inter personas, quarum altera saltem non habet personam standi in judicio*, can. 1892, 2°. Cfr. can. 1646 à 1652.

[4] Aux termes du can. 87, l'*obex* qui s'oppose à l'exercice des droits peut être : *a*) soit le *fait* de se trouver en dehors de la communion de l'Eglise ; *b*) soit une censure encourue, mais seulement par ceux qui sont de *mauvaise foi*. Cfr. can. 2314 sq.

[5] Cfr. Roberti, *De processibus*, t. I, n. 240-241.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un prêtre, légitimement qualifié pour assister au mariage (can. 1094), demande à la fiancée d'exprimer son consentement suivant la formule du Rituel : « Voulez-vous..., etc. » N'ayant pas clairement saisi la réponse, mais supposant que cette réponse était sans aucun doute affirmative, *il passe outre*, afin de ne pas trop exciter l'étonnement de l'assistance, car il venait précisément de demander au fiancé de répéter d'une voix plus intelligible sa réponse à la même question du Rituel.

Y a-t-il lieu de douter de la validité de ce mariage ? Et le fait que la fiancée a accompli tous les gestes ou cérémonies qui ont suivi (union de la main droite des deux époux, acceptation de l'anneau nuptial, signature au registre de catholicité) suffit-il pour ôter toute inquiétude au « célébrant » relativement au mariage en question ?

R. — 1° Ce qui, de droit naturel aussi bien que de droit ecclésiastique, « fait » le mariage, c'est le « *consentement légitimement manifesté* entre personnes habiles à contracter » (can. 1081). Il s'ensuit que le consentement « intérieur » ne suffit pas, il faut qu'il soit « extériorisé », manifesté par quelque signe sensible : cela résulte de la nature même du mariage, qui est à la fois un *contrat* et, pour les baptisés, un *sacrement*, lequel consiste essentiellement dans un signe sensible. (Cfr Sanchez, *De matrim.*, disp. 32, n. 1 sq.).

2° S. Thomas dit que « la cause efficiente du mariage est le consentement exprimé *per verba de præsenti* » [1].

Que ce consentement *verbal* soit requis *ad liceitatem*, cela ressort du cérémonial imposé par le Rituel (tit. VII, c. 2), non moins que des termes du canon 1088, § 2 : *Sponsi matrimonialem consensum exprimant verbis ; nec æquipollentia signa adhibere ipsis* LICET, *si loqui possint*. (Le mot *licet* est assez clair).

C'était déjà la norme tracée par Innocent III qui déclarait que, si les sourds et les muets peuvent contracter par signes néanmoins c'est *par des paroles* que normalement doit se manifester le consentement (*Décrétales*, l. IV, tit. I, c. 23 et 25).

3° Mais la *validité* du contrat est-elle liée à l'usage de la parole pour exprimer le consentement ?

a) De droit naturel ou de droit divin positif, certainement rien ne l'exige. Le droit canonique lui-même se contente d'affirmer que le consentement doit être *légitime manifestatus*, can. 1081.

b) Pour plus de précision, le can. 1095, § 1, 3° spécifie que le « témoin qualifié » (curé, Ordinaire, délégué de l'un ou de l'autre) doit « *demander* et *recevoir* » (requirant excipiantque) le consentement des contractants. (La conjonction *dummodo* indique normalement une condition de validité).

c) Le prêtre assistant ne peut donc plus (comme avant le décret *Ne temere*) se contenter d'une assistance « passive », les contractants se posant à eux-mêmes mutuellement les questions ou échangeant simplement leur consentement. Mais il n'est *nullement requis* pour la *validité* que questions et ré-

[1] *Causa efficiens matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus.* (In IV Sent., dist. 28, q. 1, a 3).

ponses soient données *verbalement*. Pour les sourds et les muets (que la surdité ou le mutisme atteigne les contractants ou le représentant de l'Eglise), c'est certain ; il suffit que les uns et les autres « perçoivent » de quelque manière la demande aussi bien que le consentement exprimé de façon sensible. Pour les gens normaux, le droit positif ne requiert nulle part *ad validitatem* (se rappeler la norme du canon 11) l'usage de la parole [2].

d) Il s'ensuit que les *formules verbales* imposées aujourd'hui comme des normes dans l'*Eglise latine* (Rituel et canon 1088, § 2) n'intéressent que la *liceité*. En conséquence, un contractant non privé de l'usage de la parole, qui se contenterait de donner un *signe équivalent*, mais non douteux, de son consentement contracterait validement. C'est dire que la *forme* (et non les formules) requise aujourd'hui *ad validitatem* dans l'Eglise latine (et qui exige que le ministre assistant « demande et reçoive » le consentement) peut s'exprimer par des actes, gestes ou *signes* [3].

On ne saurait donc se contenter ni d'une demande ni d'une acceptation *présumées*, pas même d'un consentement « demandé et reçu » *implicitement*, c'est-à-dire « sous-entendu » sans qu'il soit manifesté extérieurement de quelque façon. Il faudra donc que la « requisitio » et l' « exceptio consensus » soient *explicites*. Mais il n'est pas nécessaire qu'elles soient *formellement* exprimées par des *paroles ;* leur expression *virtuelle* par des actes ou gestes suffit.

4° Il sera aisé de conclure en faveur de la validité du mariage qui fait l'objet de la présente consultation. Le prêtre assistant a parfaitement *demandé* le consentement de l'épouse. S'il n'a pas *reçu* son assentiment *verbal*, on ne saurait dire qu'il n'a pas *perçu (aliquo sensu*, par les actes accomplis par elle) son consentement.

Le P. M. Conte a Coronata (*De sacramentis*, t. III, n. 551) imagine l'hypothèse dans laquelle l'émotion empêcherait la fiancée de donner une réponse verbale (*si sponsa ex emotione respondere verbis non possit*). L'hypothèse s'est-elle réalisée dans le cas proposé ? L'auteur tranche ainsi : *in hoc casu, sufficiet ad consensus manifestationem ex parte ipsius sponsæ quodlibet aliud signum naturale, v. g. porrectio manus et digiti ut sponsus in eum immittat annulum nuptialem, subscriptio ipsius sponsæ in libro matrimoniorum, et ex parte parochi sufficiet ad valorem hæc percipere visu.*

Le P. Cappello va même plus loin. Il imagine le cas où des futurs, passant par la sacristie avant la cérémonie signent d'abord l'acte de mariage que leur présente le curé. Puis on procède, dans l'église, à la bénédiction et à la remise de l'anneau nuptial ; la messe de mariage est célébrée comme à l'ordinaire ; mais le curé a, par inadvertance, oublié de poser les questions rituelles et de recevoir le consentement des époux... L'auteur conclut : *Censemus matrimonium saltem probabiliter validum esse.*

Et nous pensons, nous, qu'il y a largement de quoi donner plein apaisement à notre consultant.

A. B.

Q. — Lorsqu'un confesseur parle à son pénitent, en dehors de la confession, et sans permission, de fautes apprises en confession se trouve-t-il dans le cas de l'usage interdit de la science sacramentelle (c. 890, § 1) ou d'une violation indirecte ou directe (c. 889, § 1) ?

La réponse parue dans *l'Ami* du 15 mai 1948, page 314, souligne en effet, — ce qui me surprend, — *qu'il peut y avoir révélation du secret aussi bien vis-à-vis du coupable lui-même que vis-à-vis des autres*. Le mot *révéler* (employé au canon 890, § 1) signifie « faire connaître ce qui était inconnu », et ce n'est pas le cas pour le pénitent.

Sous prétexte de direction il arrive qu'on oublie d'obtenir la permission expresse et libre du pénitent.

R. — Lorsqu'un confesseur parle à son pénitent en dehors de la confession et sans en avoir obtenu de lui la permission expresse et libre, des péchés de ce pénitent, appris en confession, il ne se met pas seulement dans le cas de faire un usage interdit de la science acquise par la confession ; c'est bien plus grave : *Il se rend certainement coupable de la violation directe du secret sacramentel.*

La violation n'est qu'*indirecte*, quand il y a danger ou que la manifestation du péché fasse connaître le pécheur ou que la manifestation du pécheur fasse connaître le péché. La violation par contre est *directe*, lorsque le confesseur fait connaître de façon formelle à la fois le péché qu'il a appris en confession et le pécheur dont il l'a appris. Ces deux éléments de la révélation directe se trouvent réunis de la façon la plus complète quand le confesseur parle, en dehors de la confession et sans permission préalable, au pénitent lui-même, des péchés dont celui-ci s'est accusé. L'auditeur, en ce cas, ne peut se méprendre ni sur la nature des péchés ni sur la personne du pécheur. Il sait tout de suite qu'il s'agit de lui et de ses propres péchés. La violation du secret sacramentel est donc *directe* et entraîne toutes

[2] Signalons, à titre d'exemple, et aussi de... curiosité, une pratique en usage dans le Moyen-Orient au XVII[e] siècle : Lors de la célébration du mariage il était d'usage que la fiancée, après une *triple* interrogation concernant son consentement, ne donnât *aucune réponse*. (Sans doute considérait-on dans le pays comme une inconvenance ou une audace inadmissible qu'une femme se permît de manifester ouvertement son désir du mariage). Le cérémonial local prévoyait alors qu'une femme, debout derrière la fiancée, lui mettait la main sur la tête et la forçait à s'incliner comme si l'épouse consentait malgré elle (*quasi che consenta violentemente*).

Interrogée sur la valeur du consentement ainsi donné, la S. C de la Propagande répondit le 4 février 1664 : *Quoad abusum de consensu in matrimoniis, videtur tolerandum, cum non valeat inde inferri defectus consensus.* (Cf. Gasparri, *Fontes*, vol. VII, n. 4470).

En effet, ce mutisme d'une part et cette obstination à ne pas formuler un consentement (qui existe...) n'a guère plus de valeur que le refus « rituel » (de règle en certains pays) de laisser sortir de la maison et conduire au cimetière la dépouille funèbre d'un défunt. Les membres de la famille se couchent devant les porteurs ou devant le corbillard comme pour s'opposer à l'enlèvement de ce qui reste de l'être cher ; et cela, à plusieurs reprises et à des endroits marqués sur le parcours du cortège, ...si bien que les chevaux du char funèbre s'arrêtent automatiquement aux endroits prévus... Et ce sont les assistants qui se précipitent pour dégager la route et apaiser les larmes et les cris des parents fous de douleur... Le cortège finit toujours par arriver à destination. Mais les suprêmes marques d'attachement au défunt ont été données.

De même, dans les rites matrimoniaux cités, la fiancée a fourni l'ultime manifestation de son attachement à ses parents et de sa pudeur virginale. On comprend la réponse de la Propagande. *Collectanea*, t. I, n. 156.

[3] Le Saint-Office avait répondu le 22 août 1860 : « *Matrimonium firmum ac validum consistere quoties nutus, vel cæremoniæ coram testibus præstitæ, juxta communem regionis existimationem, mutuum sponsorum de præsenti consensum sufficienter exprimunt.* » (Fontes, vol. IV, n. 964; *Collectanea*, t. I, n. 1201).

les conséquences de droit qu'une telle faute comporte.

Que ce soit au coupable lui-même, donc à quelqu'un qui connaît déjà les fautes dont il lui parle, que s'adresse le confesseur, cela n'empêche nullement qu'il y ait *révélation* de péchés connus par la confession. Le mot *révéler* ne signifie pas exclusivement « faire connaître une chose inconnue ».

Notre correspondant, si surpris de la précédente réponse de l'*Ami*, pense-t-il qu'un confesseur pourrait, sans se rendre coupable de la révélation interdite par le Code, dire à un tiers dont il est sûr qu'il connaît déjà la chose par ailleurs, qu'un tel s'est rendu coupable de tel crime, si lui, confesseur, ne connaît ce crime que par l'aveu du coupable en confession ? Certainement pas. C'est donc que, lui aussi, il est bien obligé de convenir qu'il peut y avoir véritable *révélation*, au sens entendu par le canon 890, § 1, même si ce qui est dit était déjà connu par une autre voie, par celui à qui on le dit.

Le Droit prend, en effet, le verbe *révéler* et son substantif *révélation*, dans son sens étymologique le plus strict : *re-velare*, soulever, écarter le *voile* qui cachait une chose. Sur tous les péchés, entendus en confession, le droit naturel sanctionné par le droit ecclésiastique, fait au confesseur l'obligation la plus rigoureuse et la plus grave de jeter le voile d'un silence absolu qu'il n'a jamais le droit de soulever en dehors de la confession et sans la permission du pénitent intéressé. S'il le soulève, il *révèle*, c'est-à-dire il *dévoile* ce qu'il a appris en confession. Il y a vraiment *révélation*, même si celui devant qui on écarte le voile est l'auteur des péchés. Il en va, en ce cas, absolument comme, par exemple, dans l'inauguration officielle d'un buste. Au moment où la personnalité qui préside, écarte ou fait tomber le voile qui cachait le bronze ou le marbre, aux yeux du public, il y a *révélation*, *dévoilement* (re-velatio) aussi bien, pour le sculpteur s'il se trouve dans l'assistance, qui connaît déjà l'image jusque dans ses moindres traits que pour les spectateurs qui la voient pour la première fois. Il en est de même du pénitent à qui, sans y être autorisé par lui, on parle de ses péchés appris en confession ; et c'est une violation directe et gravement coupable du secret sacramentel.

Que le confesseur se permette cela, sous prétexte de direction, cela ne change rien à l'affaire. S'il estime pour la bonne direction d'une âme, avoir à lui parler, en dehors de la confession, des péchés entendus en confession ou à se servir de la science acquise en confession, qu'il ne le fasse jamais sans en avoir explicitement demandé l'autorisation à son pénitent. Nous croyons même qu'il ferait beaucoup mieux et se montrerait beaucoup plus respectueux de la haute dignité du sacrement de pénitence et de la juste liberté de son pénitent, *en ne demandant jamais une telle autorisation* et en laissant au pénitent le soin de la donner spontanément si ce pénitent le juge à propos.

La confession est une chose ; la direction spirituelle, faite en dehors de la confession, en est une autre. Quand un confesseur veut s'occuper de la direction spirituelle d'une personne, en dehors de la confession, qu'il lui demande de lui faire, *en dehors de la confession*, un exposé loyal et complet de son état d'âme, de sa situation morale et de tous les faits et actes dont la connaissance peut lui être utile. Qu'il se contente ensuite, pour orienter sa direction, uniquement des connaissances acquises dans ce compte de conscience, sans jamais faire allusion à ce qu'il ne connaîtrait que par la confession.

Si le confesseur croit utile de solliciter l'autorisation de se servir des connaissances acquises en confession et d'en parler avec son pénitent, et s'il obtient cette autorisation, il peut évidemment en user sans commettre de faute. Mais est-il bien sûr qu'une autorisation ainsi sollicitée soit accordée tout à fait librement ? Le pénitent n'aurait-il pas préféré qu'on ne lui demandât pas une telle autorisation, et n'aurait-il pas donné son consentement parce qu'il n'osait pas opposer un refus à son confesseur ? Dans ce cas la permission qu'il donne ne serait accordée qu'à contre-cœur, ce qui ne permet guère de bien augurer des résultats d'une direction qui commencerait dans de telles conditions. Le zèle, pour rester authentique, ne doit jamais perdre contact avec la psychologie.

R.-M. P.

Q. — Je vous serais reconnaissant de m'aider à résoudre le cas suivant, relatif lui aussi au canon 522, dont l'*Ami* nous entretenait récemment (1949, p. 216).

1° Sans y remplir à aucun titre les fonctions d'aumônier, je dis la messe dans une maison d'éducation de jeunes filles tenue par des religieuses, à la petite chapelle de la communauté. *Il n'y a pas de confessionnal*, mais parfois une religieuse me demande à entendre sa confession à *la sacristie*, avant la messe. *Ai-je le droit de l'absoudre ?* Sinon puis-je arguer pour les confessions passées de l'adage : « *Ecclesia supplet* » ?

2° Autre question purement liturgique celle-là : la chapelle de cette communauté ne peut guère contenir qu'une trentaine de personnes. Elle n'a pas de porte donnant directement sur la rue, mais est située au premier étage. Est-elle cependant une chapelle *semi-publique ?*

R. — Notre vénéré correspondant nous pose, en réalité, trois questions auxquelles nous allons répondre successivement.

I. — *Dans quelles conditions une religieuse peut-elle se faire absoudre validement et licitement par un confesseur occasionnel ?*

Pour assurer aux religieuses la paix de leur conscience, l'Eglise leur accorde actuellement le droit de s'adresser non seulement au confesseur ordinaire ou au confesseur extraordinaire, prévus par les canons 520 et 521 mais aussi à ce qu'on a appelé le confesseur occasionnel. C'est l'objet du can. 522. « Si une religieuse, pour la paix de sa conscience, s'adresse à un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu pour les confessions des femmes, cette confession faite dans n'importe quelle église ou oratoire, même semi-public, est valide et licite. »

De graves divergences d'interprétation ayant surgi entre moralistes et canonistes, à propos de ce canon 522, la Commission d'Interprétation du Code interrogée sur la portée de ces mots : « confession faite dans n'importe quelle église ou oratoire semi-public » répondit le 24 novembre 1920 : « Il faut comprendre le canon 522 dans ce sens que les confessions faites par les religieuses, pour la tranquillité de leur conscience, à un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu pour les femmes, sont *licites et valides*, pourvu (*dummodo*) qu'elles soient faites à l'église, dans un oratoire même semi-public ou

dans un endroit légitimement désigné pour entendre les confessions des femmes. »

Cette réponse était à la fois *interprétative* et *extensive* du texte, puisqu'elle parlait de confession *faite dans un endroit légitimement désigné pour entendre les confessions des femmes* : mots qui ne se trouvaient pas dans le canon 522.

Malgré cette réponse qui semblait devoir mettre fin aux divergences d'interprétation, des auteurs continuèrent à prétendre que faite en dehors des lieux désignés pour y entendre les confessions des femmes, la confession d'une religieuse était certes *illicite*, mais restait *valide* tout de même. Ils donnaient comme principale raison que c'eût été l'unique exemple d'une juridiction dont l'exercice *valide* eût été restreint à un *local* déterminé. Ainsi, Creusen : *Religieux et religieuses d'après le Droit ecclésiastique*, n° 95, p. 89. Il fallut une nouvelle intervention de la Commission d'Interprétation du Code, pour faire cesser définitivement les polémiques. On lui avait soumis l'objet même de la discussion : « Utrum confessio religiosarum peracta extra loca de quibus in canone 522 et in responso diei 24 nov. 1920, sit tantum illicita, an etiam invalida. » Le 28 décembre 1927, elle répondit catégoriquement : « *Negative* ad primum ; *Affirmative ad secundum* ». Il ne pouvait plus subsister aucun doute : Les confessions faites par une religieuse, à un confesseur occasionnel, en dehors d'une église, d'un oratoire public ou semi-public, ou d'un local *légitimement* désigné pour qu'y soient entendues les confessions des femmes, *sont non seulement illicites, mais elles sont invalides*. Et c'est la Commission ellemême qui avait souligné le mot : « LEGITIME *designatus* ».

Quand un local, qui n'est ni église, ni chapelle, mais une pièce quelconque dans une maison, pourra-t-il être dit : « *légitimement désigné* » pour l'audition des confessions de femmes ? La question est d'importance, puisque la *validité* de la confession qui y sera faite en dépend. Qu'il doive servir *habituellement* à y entendre les confessions des femmes ou que, comme le prévoit la réponse donnée le 12 février 1935 par la C. I. C., il ne doive servir à cette fin que *occasionnellement* et *ad actum*, qu'il soit désigné par l'Ordinaire, par la Supérieure du couvent ou choisi par le confesseur lui-même, il ne sera jamais censé *légitimement désigné* que s'il remplit les conditions fixées par le canon 909, sauf l'exception prévue par canon 910, § 1.

Cette exception vise le cas où les femmes sont entendues « extra sedem confessionalem... ex causa infirmitatis aliave veræ necessitatis et adhibitis cautelis quas Ordinarius loci opportunas judicaverit ». Nous n'avons pas à nous occuper ici, puisque le cas proposé ne parle ni de malades ni de nécessité urgente de se confesser, pour les religieuses qui s'adressent à ce prêtre. Nous nous bornons aux conditions fixées par le can. 909. Il y en a deux. L'une indiquée dans le § 1 : « Sedes confessionalis ad audiendas mulierum confessiones *semper* collocetur in loco patenti et conspicuo. » L'autre indiquée au § 2 : « Sedes confessionalis crate fixa ac tenuiter perforata inter pœnitentem et confessarium sit instructa ». A moins donc d'un cas d'infirmité ou de vraie nécessité qui en rende l'usage pratiquement impossible dans un cas donné, un local ne sera jamais *légitimement désigné* pour servir à l'audition des confessions de femmes, s'il ne s'y trouve pas, pour séparer le confesseur de la pénitente, un *confessionnal* soit fixe, soit mobile ou volant que l'on met en place au moment de la confession, composé d'une cloison munie d'un treillis fixe et à petits trous. Telle est l'exigence *de la loi* et tout local qui ne répond pas à cette exigence *légale* ne peut pas être désigné *conformément à la loi*, donc être *légitimement* désigné.

Appliquons ces principes, qui ne sont mis en doute par personne, au cas proposé. Ce n'est ni dans une église, ni dans un oratoire public ou semi-public, où il y aurait le confessionnal exigé, qu'il entend ces religieuses. C'est danc une chambre, servant de sacristie à un oratoire semi-public, qui ne possède pas lui-même de confessionnal. Ce dispositif indispensable manque à plus forte raison dans la sacristie elle-même. Cette sacristie ne remplit donc, à aucun titre, les conditions voulues pour être, soit habituellement, soit même *ad actum hic et nunc*, désigné légitimement comme lieu de confession pour les femmes. Lorsqu'un prêtre, non muni de la juridiction spéciale pour confesser les religieuses, y entend la confession d'une sœur, il n'est pas dans les conditions de lieu exigées pour qu'il puisse user de sa juridiction ordinaire pour les femmes, en faveur de cette religieuse et *la confession faite est certainement invalide*.

II. — *Dans quel cas l'Eglise supplée-t-elle au défaut de juridiction ?*

Quand un confesseur entend des confessions sans avoir la juridiction voulue, il est des cas où l'Eglise supplée à ce manque de juridiction et valide une absolution qui aurait été, sans cela, invalide. L'Eglise évidemment ne suppléera à la juridiction manquante que si se trouvent réalisées les conditions posées par elle.

Ces conditions sont au nombre de deux, et très clairement formulées par le canon 209. « In errore communi aut in dubio positivo et probabili, sive juris, sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia, pro foro tum externo tum interno. » Or ni *le cas de doute*, ni *le cas d'erreur commune* ne se rencontrent dans le fait qui nous est exposé. L'Eglise par conséquent *ne supplée certainement pas et les confessions faites sont restées invalides*.

Il n'existe aucun doute positif probable *sur le droit*. Il faut une juridiction spéciale pour confesser les religieuses. Un prêtre qui ne possède cette juridiction spéciale ni comme confesseur ordinaire, ni comme confesseur extraordinaire ne peut les absoudre que si elles s'adressent à lui dans une église, un oratoire ou un lieu légitimement désigné pour entendre les confessions des femmes. Sur ces points de droit tous les auteurs sont d'accord.

Il n'existe aucun doute positif probable *sur les faits*. Le prêtre en question n'a pas reçu de juridiction spéciale pour confesser les religieuses. Occasionnellement, il a entendu leur confession dans un local qui n'avait pas ce qu'il fallait pour pouvoir être légitimement désigné ou choisi comme lieu de confession pour les femmes. C'est ce qui ressort de l'exposé qu'il fait lui-même.

Donc le *dubium positivum et probabile sive juris sive facti* n'existait pas, et il n'y avait, à ce titre, aucune supplétion à attendre de l'Eglise.

Pas plus qu'il n'y avait doute de droit ou de fait, il n'y avait *error communis*. Et c'est facile à démontrer.

Il y a erreur quand le pénitent estime à tort que le confesseur à qui il s'adresse possède une juridiction qu'en réalité il ne possède pas. Mais pour que l'Eglise supplée à ce manque de juridiction il faut que l'erreur soit ce que le Droit appelle *error communis*. Que faut-il entendre par là?

Certains moralistes et canonistes prennent le mot *communis* dans son acception obvie et littérale et n'admettent l'erreur commune que lorsque un nombre plus ou moins grand de fidèles sont *effectivement* dans l'erreur. C'est ce que Ærtnys-Damen exprime en ces termes : « Error communis habetur si omnes vel fere omnes alicujus loci fideles existimant, confessarium revera jurisdictionem habere. Imo practice etiam adesse videtur error communis, a jure intentus, si relative multi in loco, vel omnes alicui communitati etiam minori addicti, in errore versantur. » (Ærtnys-Damen, *Theol. mor.*, t. II, n° 359, Editio 15, Marietti, 1947).

D'autres auteurs, pour éviter certaines difficultés inhérentes à cette façon de comprendre l'erreur commune, prétendent que l'erreur peut être dite commune, au sens canonique du mot, abstraction faite du nombre plus ou moins grand d'errants, dès *qu'il existe un fait public, objectif et de nature à faire naître l'erreur* chez ceux qui en sont les témoins ou en ont connaissance. C'est l'opinion formulée par Wernz-Vidal : « Dicendum est tunc dari errorem communem in sensu canonis 209 cum datur *factum publicum quod per se natum est inducere in errore*, non unum vel alterum, sed quoslibet promiscue. » (Wernz-Vidal, t. II, *De personis*, n° 381) En ce cas, peu importe le nombre de ceux qui se trompent effectivement : l'erreur sera commune, au sens canonique, dès qu'existe un fondement objectif, une cause génératrice d'erreur, qui la rend communément inévitable. L'existence de cette cause d'erreur est indispensable et constitue la condition *sine qua non* à laquelle l'Eglise a expressément subordonné sa volonté de suppléer à la juridiction manquante. Si la cause de l'erreur n'est pas ainsi un fait objectif de telle nature que personne ou à peu près ne peut éviter d'être trompé, et si l'erreur provient uniquement d'un défaut d'attention ou de connaissance dans le jugement personnel et particulier de tel pénitent ou du même défaut dans le jugement du confesseur qui se prête à entendre la confession, ni la bonne foi du pénitent ou de la pénitente qui croit avoir à faire à un confesseur muni de la juridiction voulue, ni la bonne foi du confesseur qui croit pouvoir absoudre, ne suffiront à constituer le cas requis d'*erreur commune*. L'Eglise alors ne suppléera pas à la juridiction absente.

Tel est bien le cas qui nous est proposé. La bonne foi de la religieuse qui demande à se confesser comme celle du confesseur qui reçoit sa confession sont hors de doute et suffisent à les préserver de péché formel. Mais cette bonne foi ne crée d'aucune façon le fondement objectif qui permettrait d'attribuer leur erreur à une cause capable d'engendrer la même estimation erronée chez d'autres personnes. Le prêtre en question n'est pas l'aumônier de la maison d'éducation de jeunes filles. L'aumônier d'une maison d'éducation tenue par des religieuses n'a pas nécessairement le pouvoir de confesser les religieuses, même s'il confesse les élèves. Cependant, s'il était aumônier, son titre pourrait peut-être être une cause d'erreur et faire croire qu'il peut confesser les maîtresses aussi bien que les élèves. Il n'est pas en acte de confession ni en attente de confession (comme le serait un prêtre qui se tient dans ou devant son confessionnal, ce qui permettrait à n'importe qui de croire qu'il a les pouvoirs voulus pour confesser) puisqu'on ne confesse pas dans cet endroit ; puisque ni à la sacristie, ni même dans l'oratoire voisin, il n'existe de confessionnal. L'erreur de la religieuse qui croit pouvoir s'adresser à ce prêtre ne procède donc pas d'une cause objective, capable d'induire dans la même erreur, n'importe quelle autre personne entrant dans cette sacristie et abordant ce prêtre ; elle procède uniquement d'une défectuosité subjective de son jugement personnel. Cette erreur ne peut à aucun titre se réclamer du qualificatif d'erreur commune. Elle est par conséquent incapable de procurer la validité de la confession faite : car c'est un cas d'*erreur privée dans lequel l'Eglise ne supplée pas.*

III. — *Que faut-il pour qu'un oratoire soit semi-public ?*

Le Droit appelle *oratoire* (en français nous disons plus couramment *chapelle*), un édifice ou un lieu affecté au culte divin, *mais avec une destination particulière*. C'est cette destination particulière qui le distingue d'une église.

L'église est un édifice sacré, dédié au culte divin pour être à l'usage de tous les fidèles indistinctement qui veulent y participer aux offices publics ou y venir prier individuellement. *L'oratoire*, par contre, est, par destination première, affecté à la célébration du culte divin dans l'intérêt et pour la commodité d'une catégorie déterminée et restreinte de fidèles : v. g. une communauté, un collège, un hôpital, un séminaire, une confrérie ou même une famille particulière ou une personne privée. Les autres fidèles n'y sont admis que dans des circonstances ou sous des conditions déterminées.

Si de cet oratoire, érigé en faveur et au bénéfice premier d'une communauté ou d'une catégorie spéciale et restreinte de fidèles, les autres fidèles ont le droit de se servir, au moins pour assister aux offices divins durant le temps qu'ils s'y célèbrent. parce que ce droit a été légitimement établi et prouvé, l'oratoire alors s'appelle *oratoire public*. (Canon 1188, § 2, 1°).

Si à cet oratoire n'ont accès *de droit* que les catégories de personnes spécifiées dans l'acte qui en a autorisé l'érection : les membres de telle communauté, les habitants de tel établissement, et que les autres fidèles n'y soient admis qu'en vertu d'une autorisation bénévole de ceux en faveur de qui il a été érigé, l'oratoire est alors un *oratoire semi-public*. (Canon 1188, § 2, 2°).

Ce qui constitue donc essentiellement l'oratoire semi-public, c'est que son accès ne soit pas libre pour tous les fidèles indifféremment. C'est évidemment le cas de la petite chapelle de la communauté dont parle notre correspondant. Celle-ci est donc bien *un oratoire semi-public*. A cela ne s'oppose ni l'exiguïté du local qui ne peut contenir qu'une trentaine de personnes, ni le fait qu'il soit situé à l'intérieur de la maison, au premier étage, et ne possède pas de voie d'accès donnant directement sur la

voie publique, ni même qu'il existe peut-être, pour cette maison d'éducation, un autre oratoire principal, beaucoup plus vaste et qui peut réunir les conditions nécessaires pour être un oratoire public.

En ce dernier cas, la chapelle de la communauté rentrerait dans la catégorie des oratoires semi-publics que le Droit appelle « *alia oratoria minora* » et n'aurait pu être ouvert que si, au jugement de l'Ordinaire, une raison de nécessité ou du moins de grande utilité l'avait exigé. (Can. 1192, § 4).

R.-M. B.

Q. — Dans notre vicariat les missionnaires agissent à l'égard des gens mariés dans l'infidélité comme si ce mariage était valide (recherche de l'épouse légitime, interpellation, etc.). Et cependant beaucoup de ces missionnaires pensent que ce mariage ne revêt pas les caractères du vrai mariage.

En effet, dans notre région, s'il est vrai que l'homme et la femme distinguent le simple concubinage du mariage indigène, il n'est pas moins certain que ni *l'un ni l'autre n'a l'intention de s'unir pour toujours.* Si tout va bien on restera ensemble. Si ça ne vas pas... on se séparera. Le droit coutumier reconnaît la légitimité de ce divorce généralisé et la légitimité des mariages suivants au même titre que les précédents.

Et c'est si vrai que le mariage indigène n'est pas — en soi — un contrat liant définitivement les contractants ; qu'assez souvent les parents d'enfants chrétiens, ayant *consenti* au *mariage indigène* de leur enfant, *s'opposent* au *mariage religieux* connu par eux et considéré comme liant définitivement, sans possibilité de divorce.

Cela étant, peut-on admettre que le mariage indigène soit un vrai mariage, dont il faille tenir compte dans la pratique ?

Ce problème intéressent beaucoup de mes confrères.

R. — Les mariages contractés par les indigènes de la manière et avec les dispositions indiquées par le consultant doivent êtres considérés comme valides, ainsi que les tribunaux ecclésiastiques l'ont toujours fait et le font encore jusqu'à ce que l'invalidité soit prouvée.

Dans des cas de ce genre, en effet, on présume qu'il s'agit d'une simple erreur, chez ceux qui contractent en de telles dispositions. Cela, non seulement parce que « le mariage jouit de la faveur du droit », mais aussi parce que la nullité du mariage présupposerait l'exclusion positive d'une propriété essentielle ; or, le fait de cette exclusion — comme tout autre fait — ne se présume pas, mais doit être prouvé. Enfin le consentement au mariage, même dans les circonstances et avec la mentalité décrites ici, est un consentement vraiment matrimonial et qui l'emporte sur tout le reste : avant tout, et absolument, le conjoint veut se marier.

Si donc de tels contrats sont faits avec les intentions dont parle la consultation, ce n'est pas en raison d'actes de volonté propre des contractants, mais en raison de faits extérieurs à leur volonté, en particulier, en raison des mœurs et coutumes du pays, qui sont acceptées telles qu'elles sont, par les individus appartenant à ce groupe social.

Les missionnaires continueront donc, d'une manière très légitime, à user de la présomption que de tels mariages sont valides jusqu'à ce que le contraire soit prouvé. Et il est très difficile de prouver que l'exclusion d'une propriété essentielle a été faite par un acte positif et prévalent.

Tant que cette preuve n'est pas faite, le mariage ne pourra être déclaré nul, et il faudra le considérer au for externe comme valide, de valeur non douteuse.

L'attitude de parents d'enfants chrétiens à l'égard du mariage païen n'exclut pas la simple erreur au sujet des propriétés essentielles de ce mariage, et rentre par conséquent dans le cadre de l'explication donnée.

LITURGIE

Q. — On lit dans le Missel romain : « [Sacerdos] reverenter sumit totum Sanguinem cum particula. Quo sumpto, si qui sunt communicandi, eos communicet antequam se purificet. » Il semblerait donc que, pendant la messe, la récitation du *Confiteor* n'est pas demandée immédiatement avant la distribution de la communion. Ce serait d'ailleurs logique, puisque prêtres et fidèles se sont déjà purifiés dès le commencement de la messe en récitant le *Confiteor*, et qu'ils se sont préparés à la communion par toute la messe.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — I. Les rubriques du *Canon missæ* sont le plus souvent, — et pour cause [1], — extrêmement concises. Ce qui est certain, c'est qu'elles ne sont jamais en contradiction avec les rubriques du *Ritus servandus in celebratione missæ* [2], et qu'au besoin il faut recourir à celles-ci pour compléter celles-là et en bien préciser le sens.

Or, suivant le *Ritus servandus*... (tit. X, n. 6), lorsque des fidèles qui assistent à la messe y demandent la sainte communion, le servant doit, au moment voulu, réciter en leur nom le *Confiteor ;* après quoi le célébrant dit *Misereatur* et *Indulgentiam,* puis en tenant la sainte Hostie, *Ecce Agnus Dei, etc.*, et trois fois *Domine non sum dignus, etc.* Il est évident que tout cela est obligatoire (cf. Rituel, tit. IV, c. II, n. 12 ; Cérém. des év., l. II, c. XXIX, n. 3 ; Pontifical, *De Ordinatione*).

II. — A la vérité, le rite primitif de la distribution de la communion pendant la messe ne comportait pas de nouvelles prières d'exomologèse [3]. Usitées d'abord à domicile, pour la communion des infirmes, puis à l'église, hors de la messe, pour la communion des autres fidèles [4], ces prières finirent, vers le XIIIe siècle, croit-on, par faire aussi partie du rite normal de la distribution de la sainte communion aux fidèles dans le cours de la messe [5].

Faut-il y regretter leur introduction ? Non, certes, car, selon la judicieuse remarque de Th. Bernard [6],

[1] Il ne convenait pas, en effet, que les prières liturgiques à lire à la file par le célébrant fussent séparées entre elles par de longues prescriptions. C'est pourquoi les rubriques de l'*Ordo missæ* ne sont, au fond, qu'un aide-mémoire.

[2] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ praxis*, t. I, n. 9, 2°.

[3] Cf. Gavanti, *Thesaurus S. rituum*, t. I, part. II, tit. X, n. 6, *f-h.*

[4] Dans ces deux cas de communion hors de la messe, le *Confiteor*, avec ses versets, remplace celui du commencement de la messe ; quant à l'*Ecce Agnus Dei*, il répond à l'*Agnus Dei* de celle-ci (cf. Fortescue, *La messe* [trad. Boudinhon], p. 507).

[5] Cf. Paris, dans le *Dictionn. prat. des connaiss. relig.*, t. III, col. 322.

[6] *Cours de liturgie romaine. La messe*, t. II, p. 291.

« le *Confiteor*, que le servant récite maintenant au nom de tous, et les deux prières qui suivent : *Misereatur, Indulgentiam*, conviennent parfaitement à la circonstance ; l'âme qui va s'unir au Roi des Vierges ne saurait jamais être assez humble, assez repentante, assez pure. »

Q. — Presque partout, on arrête le chant du *Sanctus* immédiatement avant le mot *Benedictus*, et l'on ne reprend la suite qu'après l'élévation. Que vaut cette coutume ? Dans son ouvrage : *La sainte messe expliquée*, le Dr Pius Parsch écrit : « On doit avant tout poser que le *Benedictus* se place avant la consécration. Au moyen âge, il fut chanté après l'élévation, uniquement parce que de longues compositions ont fait qu'il s'est prolongé pendant la consécration. Mais, par son contenu, il appartient au début du Canon. » D'ailleurs, dans l'édition vaticane du Graduel romain, la disposition typographique du *Sanctus* ne laisse supposer aucune interruption dans le chant de ce dernier. — Il semble donc indiqué de réagir contre l'usage général de reporter jusqu'après l'élévation le chant du *Benedictus*.

R. [1] — Non seulement l'usage général dont parle notre consultant est tout à fait licite, mais il est partout OBLIGATOIRE.

I. — En ce qui concerne le chant du *Sanctus*, on lit dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 70 et 71) : « ...Chorus prosequitur cantum usque ad *Benedictus qui venit, etc.* exclusive ; quo finito, et non prius, elevatur Sacramentum... Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum *Benedictus qui venit, etc...* [2] ». Or, ce qui est ainsi prescrit tout d'abord en vue de la messe pontificale [3], l'est de même, *a pari*, pour n'importe quelle autre messe solennelle ou simplement chantée (cf. S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 31 ; 22 mai 1894, n. 3827, III).

II — L'édition typique du Graduel romain [4] était à peine sortie des presses vaticanes que déjà, ici ou là, on s'empressait de susciter un mouvement en faveur du chant du *Benedictus qui venit, etc.*, avant l'élévation. Et le laconisme de l'une des règles pratiques formulées au commencement du nouveau Graduel paraissait de nature à servir à souhait les partisans de ce mouvement : « Finita præfatione, y était-il dit [5], chorus prosequitur *Sanctus*, etc. Dum autem elevatur Sacramentum, silet chorus... »; mais nulle part il n'était fait d'allusion au chant du *Benedictus*.

C'est pourquoi l'évêque de Cefalu (Sicile) consulta, au sujet de la place de ce chant, la S. C. des Rites. Celle-ci répondit que le *Benedictus* ne pouvait pas être chanté avant l'élévation, et qu'il fallait s'en tenir au Cérémonial des évêques et au décrets (16 déc. 1909, n. 4243, ad 6).

III. — Malgré cela, de nouveaux plaidoyers, parfois d'une extrême longueur, ne tardèrent pas à paraître, en faveur de la pratique improuvée dans la réponse romaine susdite [6]. Aussi, pour mettre fin à une agitation stérile, la S. C. des Rites décida-t-elle de substituer au texte primitif de la VIIe des règles préliminaires du Graduel, — texte reproduit plus haut, — la rédaction que voici : « Finita præfatione chorus prosequitur *Sanctus*, etc, usque ad *Benedictus qui venit*, etc., exclusive. Tunc silet chorus... Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum *Benedictus*. » (S. R. C., 14 janv. 1914, n. 4364).

Et la S. C. d'ajouter aussitôt (*ibid.*) : « Hæc autem rubrica inviolabiliter observetur, quibuslibet contrariis non obstantibus, in omni missa cantata tum vivorum, tum defunctorum, sive cantus gregorianus, sive cantus alterius cujusvis generis adhibeatur [7]. »

IV. — Le Saint-Siège ayant ainsi prononcé sur le point qui nous occupe, il est, pour le moins, inopportun d'essayer de faire valoir des arguments opposés à sa décision [8]. Aussi n'est-ce pas sans quelque étonnement que, sous la plume d'auteurs mieux inspirés d'ordinaire, on rencontre des lignes semblables à celles qui ont été transcrites par notre consultant.

Par contre, il est des auteurs qui se sont appliqués à faire ressortir le bien fondé des prescriptions de l'Eglise concernant le chant du *Benedictus qui venit* à la grand'messe : « Après avoir salué la Sainte Trinité au *Sanctus*, on attend jusqu'à ce que Jésus-Christ soit présent, pour l'acclamer le Béni qui vient au nom du Seigneur. L'erreur de chanter le *Benedictus* avant la consécration est donc bien grande. Il doit être chanté après l'élévation du calice. »

Q. — 1° Certaines personnes, même pieuses, refusent de mettre un conopée devant le tabernacle, sous prétexte qu'il est ouvragé. Que faut-il pour qu'on soit dispensé de cette règle liturgique qui, si je ne me trompe, oblige *sub gravi* ? Suffit-il que la porte dorée soit vulgairement travaillée, ou que la porte de bois représente un symbole sculpté à la main ?

2° Quand le T. S. Sacrement ne réside dans un tabernacle que le jour, ce tabernacle doit-il être fixe *sub gravi* ?

R. — 1° Le conopée doit entourer le tabernacle qui renferme le Saint-Sacrement (Rit., tit. IV, c. I, n° 6, et plusieurs décrets de la S. C. des Rites). Rien ne peut dispenser de cette obligation, ni la décoration, même *précieuse*, du tabernacle (S.R.C., n° 3520), ni la coutume contraire (S.R.C., n° 4000, ad 1 ; 4137). Il est la *seule marque certaine* de la présence du T. S. Sacrement au tabernacle ; aussi, quand ce dernier est vide, doit-on enlever le conopée. La pauvreté n'est pas une excuse, car le conopée peut être confectionné en n'importe quel tissu (en soie, mais aussi en laine, coton, fil ou chanvre) (S R C. n° 3035, ad 10).

[1] Nous répondons du même coup à une autre question qui nous a été adressée sur le chant du *Benedictus* à la grand'messe.

[2] C'est évidemment d'après ce texte qu'il faut en interpréter un autre — moins explicite — du même Cérémonial des évêques, l. I c. XXVIII, n. 9.

[3] Dans le Cérémonial des évêques, le chap. VIII du livre II est consacré, en effet, à l'exposé des rites de la messe pontificale au trône.

[4] Edition approuvée par la S. C. des Rites le 7 août 1907 (n. 4205).

[5] *De ritibus servandis in cantu missæ*, VII.

[6] On peut en voir quelques exemples dans les *Ephemerides liturgicæ*, v. g. : 1914, p. 287, 347 et 424 ; 1920, p. 62, 155 et 246.

[7] Quelle que soit par ailleurs, dans le Graduel romain, la disposition typographique du *Sanctus* noté, elle ne saurait infirmer l'autorité de la susdite rubrique réformée du même Graduel.

[8] Cf. la remarque faite par la Direction des *Ephemerides liturgicæ* (1914, p. 521, *nota*) dans un cas analogue.

[9] Chan. Duclos, *S. S. Pie X et la musique religieuse* (1905), p. 105.

2° Le Saint-Sacrement doit être conservé dans un tabernacle *inamovible*, fixé au milieu de l'autel (canon 1269, § 1 ; Rituel, tit. IV, c. I, n° 5). Il doit être soigneusement gardé et toujours fermé à clef, pour en écarter tout danger de profanation (canon 1269, § 2). La clef doit être gardée dans un endroit secret, avec le plus grand soin, et sous la responsabilité *grave* du prêtre chargé de l'église ou de l'oratoire (canon 1299, § 4).

Il n'y a que deux cas, croyons-nous, où il est permis de conserver la Sainte Eucharistie dans un tabernacle amovible, mais *toujours fermé à clef* : au reposoir du Jeudi-Saint et quand le Saint-Sacrement est exposé sur l'autel où se trouve d'ordinaire la Sainte Réserve (dans ce dernier cas, pour pouvoir distribuer la communion, on pourra, à défaut d'autre autel, dresser un reposoir dans l'église, avec tabernacle amovible ; cf. S.R.C., 3525, ad 4). La présence *continue* d'adorateurs empêche, dans les deux cas, la possibilité de profanation.

REPONSES SUCCINCTES

1. — **Oraison pour deux époux défunts.** — Pour eux, — sauf s'il s'agit du père et de la mère du célébrant [1], — il n'y a pas de formulaire spécial. Force est donc de prendre la même oraison que pour un défunt et pour une défunte quelconques, avec : *famuli et famulæ tuæ,* si l'on n'exprime pas le prénom de l'époux et celui de l'épouse, et, autrement, avec : *famulorum tuorum N. et N.* [2].

2. — **Renouvellement de la Ste Réserve.** — Que les hosties à consacrer soient toujours de confection récente, et qu'après leur consécration il faille les renouveler fréquemment : ce n'est pas là simplement, — comme paraît le croire notre consultant, — un sentiment d'auteurs, mais bien une prescription formelle de l'Eglise (cf. can. 1272 ; Rituel, tit. IV, c. I n. 7). On aura donc soin d'observer, à cet égard, les instructions données par l'Ordinaire du lieu (cf. *can. cit.)* [3].

3. — **Rescrit relatif au « Credo » pour le Titulaire de la Cathédrale.** — A la vérité, ce rescrit (S. R. C., 6 mai 1940) [4] n'a pas été inséré dans les *Acta Apostolicæ Sedis*. Etant néanmoins donné qu'il est purement *déclaratoire* d'une rubrique dont, par ailleurs, l'interprétation s'impose à tout lecteur attentif [5], pas n'était besoin qu'il fût promulgué (cf. can. 17, § 2). Quant à son authenticité, elle a pour garantes les *Ephemerides liturgicæ*, qui se publient sous le regard, — pour ainsi dire, — de la S. C. des Rites, et dans lesquelles il a été reproduit [6].

4. — **« A cunctis » et oraison commandée.** — D'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. VI n. 4), c'est uniquement à l'oraison « AD LIBITUM », — et non pas à l'oraison *A cunctis,* — que, le cas échéant, peut être substituée l'oraison commandée par l'Ordinaire du lieu.

Si *deux* oraisons étaient commandées à la fois par l'Ordinaire du lieu, la première pourrait éventuellement tenir lieu de l'oraison *ad libitum ;* la seconde se dirait ensuite.

5. — **Oraison du St-Sacrement à la messe.** — Suivant l'actuelle législation liturgique, on doit, — sauf en cas d'identité du mystère [7], ajouter cette oraison : 1° à la messe d'exposition du Saint-Sacrement [8] ; 2° même hors de là, à une messe qui sera IMMÉDIATEMENT suivie d'une exposition publique — et quelque peu prolongée — du Saint-Sacrement [9] ; 3° enfin à toute messe *pro vivis* [10] célébrée, à quelque autel que ce soit, durant l'exposition publique du Saint-Sacrement (cf. S. R. C., 27 avril 1927 ; 11 janv. 1928).

6. — **Vente d'objets bénits.** — En principe, un objet consacré ou bénit peut être vendu à prix courant (cf. can. 1539, § 1) [1], et cela sans dommage pour sa consécration ou pour sa bénédiction. Cependant du jour où des objets ayant reçu la consécration ou une bénédiction constitutive deviendraient des articles de vente publique (s'ils étaient mis aux enchères, ou bien exposés dans la vitrine d'un marchand), ils perdraient *ipso facto* leur caractère sacré (can. 1305, § 1, 2°) ; quant aux objets *indulgenciés,* ils cesseraient de l'être, s'ils venaient à être vendus, même *privatim* (cf. can. 924, § 2).

7. — **Début des litanies.** — Dans le chant et dans la récitation publique des litanies, le doublement n'est obligatoire pour les cinq premières invocations que lorsqu'il l'est aussi pour toutes les autres invocations [2]. Hors de là, on *peut,* — sans d'ailleurs y être jamais tenu, — répéter les cinq invocations

[1] Dans ce cas, il utiliserait le formulaire d'oraison intitulé : *Pro patre et matre.*

[2] S. R. C., 24 juin 1901, n. 4074, ad 7.

[3] Il se pourrait même que l'humidité de quelque église ou chapelle y rendît nécessaire un renouvellement de la Réserve eucharistique plus fréquent que dans le reste du diocèse.

[4] Allégué dans l'*Ami* du 22 janvier 1948, p. 61, réponse succincte 9.

[5] « *Credo* dicitur... in festis etiam secundariis... TITULARIUM ECCLESIÆ » (Nouv. rubr. du Missel, tit. VII, n. 3). Il ressort que, partout où un saint est honoré en qualité de Titulaire d'église, le *Credo* est à dire à la messe de sa fête principale, et même à la messe de ses fêtes secondaires, pourvu que ces dernières soient au moins du rite semi-double *(ibid.).*

[6] 1940, fasc. I-IV, p. 13 ; — *Collectio Decretorum...* (1947), p. 64.

[7] Le cas ne se présente que pour les messes et pour les mémoires de la Passion, de la Croix, du T. S. Rédempteur, du Sacré-Cœur et du Précieux Sang (S. R. C., 3 juil. 1896, n. 3924, ad 4 ; 27 avr. 1927).

[8] C.-à-d. à la messe dans laquelle le prêtre consacre deux grandes hosties, pour, à la fin, en exposer une dans l'ostensoir (cf. *Instr. Clem.*, § XIX).

[9] Là où, *chaque jour*, l'exposition publique du Saint-Sacrement a lieu de cette manière, il faut, *chaque jour aussi,* — à moins d'identité de mystère, — ajouter l'oraison du Saint-Sacrement à la messe qui précède immédiatement.

[10] Toute messe de *Requiem* est interdite dans l'église pendant que le Saint-Sacrement y est exposé publiquement (Nouv. rubr. du Miss., tit. III, n. 12). — Il n'y a d'exception que pour le jour de la Commémoration des fidèles trépassés, là où les Quarante-Heures coïncident avec celle-ci. Encore les messes de *Requiem* y doivent-elles être célébrées alors en ornements violets, à un autel différent de celui de l'exposition (Benoît XV, constit. *Incruentum,* 10 août 1915, IV), et, bien entendu, sans addition de l'oraison du Saint-Sacrement.

[1] Une majoration de prix à cause de la consécration ou de la bénédiction de l'objet, constituerait le délit de simonie (cf. can. 727, § 1).

[2] Il en est ainsi pour les litanies des Saints dans les fonctions du Samedi Saint et de la vigile de la Pentecôte, puis aux processions de la Saint-Marc et des Rogations.

initiales[3] (S. R. C., 6 nov. 1925, n. 4397, ad 6). Il est néanmoins permis de suivre un usage local différent, pourvu qu'y soient respectées à la fois, en conformité des prescriptions de l'Eglise[4], l'INTÉGRITÉ absolue et la PLACE RESPECTIVE de chacune des invocations.

8. — **Messe chantée devant le St-Sacrement.** — Si, usant de la tolérance qui existe pour cela (cf. S. R. C., 28 juil. 1876, n. 3408, ad 3), le célébrant s'assied à certains moments de cette messe[5], il fait une première génuflexion simple sur le marchepied, avant de se rendre directement à son banc, puis une seconde sur le bord du degré inférieur, au milieu, en revenant à l'autel.

9. — **Grand'messe : ton de la bénédiction finale.** — A la messe chantée, — avec ou sans ministres sacrés, — le célébrant dit à mi-voix tout ce qu'il n'y chante pas et qui, dans une messe basse, serait à réciter à voix haute (Rubr. gén. du Miss., tit. XVI, n. 3). Il n'y a qu'une exception : c'est toujours à haute et intelligible voix que doit être donnée la bénédiction finale (*Ritus servand.*, tit. XII, n. 7 ; cf. *ibid.*, n. 1).

10. — **Préface propre des Saints.** — Dans ceux des diocèses de France dans lesquels on est autorisé par le Saint-Siège à dire la préface propre des Saints non seulement en la fête et durant l'octave de la Toussaint, mais encore « *in festis Patronorum tam principalium quam minus principalium locorum* », ladite préface est certainement à dire dans les fêtes respectives de Ste Jeanne d'Arc et de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, Patronnes secondaires de notre patrie. Il ressort, en effet, des Nouvelles rubriques du Bréviaire et des décrets de la S. C. des Rites que les Patrons *de nation* sont à ranger parmi les Patrons *de lieu*.

11. — **Dimanche anticipé et services funèbres.** — D'après les Nouvelles rubriques du Missel, tit. III, n. 6, la messe de *Requiem* des 3e, 7e, 30e jours et de l'anniversaire est interdite le dimanche. Mais il s'agit là du JOUR MÊME du dimanche[6], et l'interdiction ne s'étend pas au jour où s'anticipe l'office d'un dimanche empêché (cf. S. R. C., 1er fév. 1935, *Brunen.*, ad 6), exception faite cependant pour le cas d'anticipation du dimanche dans l'octave privilégiée de l'Epiphanie (cf. *rubr. cit.*).

[3] Par là se trouve facilitée, pour ces mêmes invocations, l'alternance régulière dans le chant ou dans la récitation publique.

[4] Cf. can. 934, § 2 ; — S. Pénit., 21 juil. 1919 ; — S. R. C., 10 nov. 1921, n. 4337.

[5] Il ferait mieux pourtant de s'en abstenir (cf. Cérém. des év., l. II, c. XXXIII, n. 33). Du moins devrait-il toujours avoir la tête découverte (*ibid.*).

[6] Autrement, le rédacteur de la rubrique aurait eu soin d'ajouter au mot *dominica*, — comme il l'a fait ailleurs (v. g. tit. III, n. 9), — la précision : « *licet anticipata* ».

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Une grande figure épiscopale :

Mgr Charles RUCH

N'était-il pas prématuré d'écrire la vie de Mgr Ruch, mort évêque de Strasbourg il n'y a pas encore quatre ans (29 août 1945) ? Aussi bien, le R. P. Lorson [1] présente sa biographie comme un premier coup de crayon. Cette esquisse dira cependant l'essentiel sur la vertu, le caractère, l'influence de l'évêque de Strasbourg.

* *

Charles Ruch est né à Nancy, le 24 septembre 1873. Le P. Lorson nous dépeint les années d'enfance avec une pointe d'humour. « Les quelques camarades qui lui survivent insistent sur le caractère vivant, fantaisiste, espiègle du petit garçon » (p. 18). De ce caractère faut-il chercher la raison dans l'influence exercée par le milieu où fut élevé le futur évêque ? Les parents Ruch tenaient une petite auberge place de Grève, aujourd'hui place Carnot ; et le P. Lorson écrit : « Une auberge où fréquentent des soldats et des étudiants n'est pas le meilleur endroit pour faire l'éducation d'un garçon ». L'enfant avait deux ans quand ses parents quittèrent l'auberge pour habiter rue Isabey. L'influence de l'auberge — qui d'ailleurs était fort correctement tenue — fut donc nulle sur le jeune Charles. M. Ruch étant mort, Charles habita avec sa mère la rue du Ruisseau. Ce nom seul a suffi à notre auteur pour esquisser une plaisanterie sur « l'enfant du ruisseau, ressemblant aux enfants Poulbot plus qu'aux enfants de chœur » (p. 20). La note, ici, est très certainement forcée.

Une fois entré au Petit Séminaire de Pont-à-Mousson, Charles fut un modèle de travail et de discipline tout en gardant sa vivacité naturelle, qui n'était qu'un reflet de sa vivacité intellectuelle. Au Grand Séminaire, il donna toute sa mesure. Ses succès furent tels, son souci du devoir si complet, sa vertu si parfaite, sa conduite, au cours de l'année de service militaire (1893) si exemplaire, que son évêque, Mgr Turinaz, n'hésita pas à l'envoyer à l'Institut catholique pour y préparer le doctorat en théologie. C'est aux Carmes que Charles Ruch se lia d'une amitié solide avec ceux qui devaient plus tard devenir ses collègues dans l'épiscopat, Mgr Grente et Mgr Marmottin.

Docteur à la fin de 1898, Ch. Ruch rentre à Nancy où il se voit confier la chaire de dogme au Grand Séminaire. Il prit l'habitude de rédiger son cours, puisé directement aux sources scripturaires et patristiques. Le travail du jeune professeur « a fécondé des esprits remarquables qui s'inspireront de sa méthode, en particulier dans le **Dictionnaire de théologie catholique,** commencé par son maître M. Vacant, continué par son collègue M. Mangenot et achevé récemment par un de ses disciples et amis, M. Amann ».

Mgr Ruch fut un théologien de race. Peut-être le temps lui a-t-il souvent fait défaut pour donner à ses œuvres la concision désirable. Ses articles du Dictionnaire de théologie, **Baptême, Confirmation, Eucharistie, Extrême-Onction, Messe, Patric** sont « consciencieux, érudits et de stricte orthodoxie ».

[1] Pierre LORSON, S. J. — *Charles RUCH, évêque de Strasbourg*. In-8 de 416 p., 375 fr. ; Strasbourg et Paris, Le Roux et Cie, 1949.

Le P. Lebreton a marqué son estime pour l'article **Eucharistie.** Nous avons le texte lithographié du cours enseigné par le jeune professeur du Grand Séminaire : c'est, mot pour mot, l'article du Dictionnaire.

Quand cet article fut publié (1907), M. Ruch était déjà vicaire général. La loi de séparation avait bouleversé le diocèse ; il fallait réorganiser au plus vite. M. Ruch fut à la hauteur de sa tâche. L'archidiaconé de Toul lui était échu en partage : il sut donner une impulsion nouvelle aux établissements secondaires, visiter l'archidiaconé, prêchant, faisant des conférences, remplaçant au besoin des curés, donnant à tous l'exemple de son zèle et de sa charité.

En 1913 Mgr Turinaz le demande et l'obtient comme coadjuteur avec future succession. Le sacre eut lieu le 16 juillet, fête de N.-D. du Mont-Carmel. Dans quels sentiments fut acceptée la dignité épiscopale, une lettre adressée à sa nièce nous l'apprend :

« Tout le monde me félicite et cela me fait mal. Rien n'est plus commode : ceux qui adressent des compliments n'ont aucune charge. Je n'ai qu'un espoir : mon infini néant me donne droit à l'infinie miséricorde de Dieu. Mais il va falloir devenir un saint, un vrai, un complet, un authentique, une image parfaite du divin Maître. Déjà je devrais l'être. Les théologiens enseignent que l'épiscopat est *status perfectionis*, un état de perfection. C'est donc un moment décisif dans ma vie. Il faut que j'épouse à jamais toutes les vertus. Si je ne le fais pas maintenant, je ne le ferai jamais. »

Nous avons entendu parfois d'autres résonances... A peine évêque, Mgr Ruch dut s'éloigner du diocèse. La guerre de 1914 appelait l'ancien soldat du 26e R. I. sous les drapeaux. Pendant 48 heures, il fut à Toul infirmier de 2e classe ; mais il reçut bien vite sa nomination d'aumônier au 20e corps. Apôtre auprès des blessés, il sait organiser le service spirituel dans tout le corps d'armée, répartissant les aumôniers volontaires et auxiliaires, présidant les cérémonies, distribuant le travail. Agent de liaison entre les prêtres-soldats, il s'occupe de leur trouver du vin de messe, des lectures pour eux et pour leurs soldats, les réunissant en récollections spirituelles. Dans la mesure du possible, il administre encore le diocèse de Nancy, où il assure les confirmations et intervient fréquemment pour résoudre plus d'un point délicat. Il apparaît ainsi, pour reprendre les termes de son biographe, « un homme pleinement donné à Dieu, aux âmes, au devoir ; sans aucun retour sur lui-même ; vivant profondément et habituellement les réalités invisible de la foi ; patriote fervent, mais avant tout prêtre du Seigneur » (p. 112).

Mgr Turinaz mourut le 26 octobre 1918. Le nouvel évêque de Nancy avait une tâche énorme : remettre en train un diocèse cruellement blessé. Il eut à peine le temps de donner l'impulsion au renouveau nécessaire, d'adapter les statuts diocésains au Droit canonique récemment promulgué, de prendre les premières décisions indispensables. Un décret du 24 avril 1919 le nommait évêque de Strasbourg.

Ce décret de Clemenceau était canoniquement nul, puique l'évêque de Strasbourg, Mgr Fritzen était encore en possession de son siège. Le gouvernement français dut formuler une demande au Saint-Siège et ce ne fut qu'en septembre, après la démission du titulaire, que Mgr Ruch reçut ses bulles. Cet incident regrettable eut du moins l'excellent résultat de démontrer la nécessité d'un ambassadeur au Vatican.

* *

La deuxième partie du livre : **l'Alsace est à coup** sûr la plus intéressante et la meilleure. « Avec une rare maîtrise, écrit dans le **Bulletin ecclésiastique de Strasbourg** M. le Chanoine Lang, chancelier de l'Evêché, l'auteur aborde les problèmes les plus délicats et les plus épineux qui, au cours des années, ont soulevé tant de passions et qui, de nos jours encore, sont loin d'être apaisées pour toujours ; sans animosité aucune, il analyse les opinions divergentes et propose, avec une grande sérénité une explication apaisante, que tout lecteur, le plus hargneux comme l'homme le plus impartial, ne peut pas ne pas accepter, s'il veut comprendre, et non seulement s'étonner ou s'indigner. »

La situation en Alsace, au point de vue religieux comme au point de vue national, est très particulière. Et, pour la bien saisir, il faudrait être Alsacien et juger les hommes et les choses avec une compréhension dont la bienveillance égale la finesse. C'est l'honneur de Mgr Ruch d'avoir cherché, malgré peut-être quelques erreurs « à concilier toutes choses et utiliser au mieux les hommes que Dieu lui avait donnés » (p. 167). Les premiers chapitres relatifs à l'Alsace : **La lune de miel avec l'Alsace** ; — **Premières réalisations** (1920-1923) ; — **La lutte scolaire** (1924-1926) ; — **Autour de l'autonomisme** (1927-1930) constituent, de la part du P. Lorson, un sérieux effort pour faire comprendre au lecteur la situation. Néanmoins pour donner une idée plus exacte, il eût fallu faire état de la situation juridique de l'Alsace dans l'Empire aini que des problèmes de droit public qu'elle a amenés. Les catholiques alsaciens, affiliés au Centre, étaient, du moins beaucoup d'entre eux, imbus des idées régionalistes. Le P. Lorson ne fait qu'indiquer cet état de choses (p. 194-197). Mgr Ruch avait bien envisagé la situation et s'était efforcé d'y adapter son ministère épiscopal ; mais il n'hésitait jamais à rappeler les devoirs envers la patrie. C'est même là le sujet d'une lettre pastorale qui est devenue l'article du Dictionnaire de théologie. Si patriote qu'ait été l'évêque de Strasbourg, il n'a jamais oublié les devoirs de la charité chrétienne à l'égard de tous ; et, quand le P. L. insinue que « dans les cérémonies patriotiques militaires, spécialement dans les cimetières de soldats, on ne mentionnait jamais que les héros tombés dans les rangs des armées alliées » (p. 257), il y a manifestement une erreur, que M. Lang s'empresse de relever : « Nous nous rappelons d'avoir entendu, à plusieurs reprises, de la bouche même de l'évêque, tant au Vieil Armand qu'au Linge, des paroles qui renfermaient dans une même prière le souvenir de tous ceux qui sont tombés des deux côtés de la barricade, y compris donc les Alsaciens « vêtus de feldgrau ».

Le « nationalisme » de Mgr Ruch ne saurait expliquer qu'en partie les difficultés qu'il eut avec l'autonomisme. D'ailleurs, l'autonomisme a revêtu bien des aspects différents. Le 8 janvier 1926, un an après la naissance du mouvement autonomiste, l'évêque expliquait, à Nancy, aux étudiants du G. E. C. la compatibilité d'un sage régionalisme avec l'unité et l'amour de la patrie. Ce qu'il condamnait, c'était un autonomisme absolu, celui de la **Zukunft**, pendant du nationalisme intégral du **National.** L'autonomisme plus ou moins mitigé de l'abbé Haegy qui prétendait accaparer toute la presse catholique alsacienne et n'hésitait pas à pousser un peu loin les revendications régionalistes, critiquant au besoin le gouvernement, la France et même l'évêque, obligea Mgr Ruch à favoriser une autre presse, catholique elle aussi, mais de tendance plus nettement française. Le P. L. note « ce qu'il y a eu de tragique dans cette situation, où des catholiques sincères et épris de leur Eglise voulaient être plus catholiques que leur évêque et

prétendaient que leur action sauverait mieux que la sienne une religion qui leur commandait en premier lieu l'humilité et la docilité à l'autorité » (p. 213). On regrettera toutefois, avec M. Lang, le ton un peu trop réservé avec lequel il parle de l'abbé Haegy : « On a l'impression qu'il est gêné et n'ose pas préciser le rôle et l'influence de ce prêtre. La question reste donc ouverte. »

La bataille scolaire obligea Mgr Ruch à descendre plusieurs fois dans l'arène de la polémique. Déjà, en 1924, M. Herriot avait prononcé à la Chambre des paroles menaçantes pour le Concordat en Alsace et, partant, pour les libertés religieuses et scolaires des départements recouvrés. La réaction de l'évêque et des catholiques alsaciens fut immédiate et si vigoureuse que le gouvernement dut battre en retraite. Si le succès fut moins considérable en ce qui concerne l'introduction des écoles interconfessionnelles, on peut dire cependant que « la bataille scolaire fut gagnée substantiellement par les catholiques d'Alsace » (p. 192). A d'autres reprises, l'évêque de Strasbourg dut encore intervenir : en 1929, quand M. Daladier réclama l'introduction des lois de laïcité ; en 1933, pour protester contre la circulaire de M. Guy La Chambre concernant les dispenses d'enseignement religieux ; enfin et surtout, en 1936, lors du fameux décret de M. Blum ordonnant la prolongation de la scolarité pour les Alsaciens-Lorrains, projet qui incluait l'introduction des lois laïques. La lettre écrite à M. Blum (15 février 1937) était dure pour le laïcisme. « Désapprouvée en haut lieu », nous dit M. Lang, elle a fait échouer l'élévation de Mgr Ruch au siège de Lyon. Mais qu'importait pareil honneur au défenseur de la foi ? Et comme Mgr Grente avait raison de lui écrire : « La Providence est admirable dans ses voies. En vous appelant au siège de Strasbourg, elle savait que l'évêque devrait, un jour prochain, défendre les libertés religieuses de l'Alsace menacées, et Elle voulait que la notoriété de son patriotisme et de sa bravoure préservât du moindre soupçon la noblesse surnaturelle de sa résistance ».

* *

La dernière partie du livre est consacrée aux années de guerre. Au début des hostilités, Strasbourg avait été évacuée ; les bureaux de l'évêché étaient à Rosheim ; mais fidèle au poste, Mgr Ruch demeurait à Strasbourg. Au début de juin 1940, les autorités civiles et militaires insistèrent pour presser l'évêque de rejoindre son diocèse évacué. L'exode eut lieu le 14 juin. Il n'y eut, dans ce départ — que d'aucuns ont reproché à l'héroïque évêque — aucun sentiment de faiblesse, de peur ou de panique ; seul l'esprit du devoir dicta cette solution, la seule légitime et raisonnable.

De Périgueux, Mgr Ruch continua son apostolat auprès des Alsaciens évacués, des séminaristes et des étudiants de l'université transférée à Clermont-Ferrand. Avec toute sa dignité d'évêque, il résista à une délégation venue de Strasbourg pour solliciter son consentement au retour de biens de son Eglise. Malgré sa santé chancelante, il refusa de donner sa démission d'évêque que certains — pour des motifs qu'il vaut mieux ne pas approfondir — lui suggéraient d'offrir au Saint-Siège. Il fallait à tout prix éviter un changement de titulaire au moment où l'Alsace était occupée par les Allemands. Le bien du diocèse était en cause et Mgr Ruch — qui, à plus d'une reprise avait manifesté son désir d'entrer à la Trappe — demeura fièrement l'évêque attaché à l'Eglise qu'il avait le pressentiment de revoir...

Mgr Ruch est mort, comme il avait vécu, sur la brèche. Le souci de l'avenir du diocèse lui avait fait demander pour coadjuteur avec future succession Mgr Weber, dont il avait déjà été question pour Strasbourg lors des difficultés de 1937. Le 28 août 1945, Mgr Ruch présidait encore un conseil épiscopal de plus de trois heures. Le lendemain matin, on le trouvait mort.

Ses funérailles furent grandioses. Les autorités civiles et militaires, le clergé et le peuple d'Alsace, la troupe aussi firent au défunt un cortège émouvant. S. Em. le cardinal Suhard, qui présidait, prononça quelques mots qui dépeignent exactement ce que fut, dans l'épiscopat français et pour la France entière, l'évêque de l'Alsace deux fois libérée :

« Le deuil de Strasbourg est le deuil de l'Episcopat, le deuil de la France. L'apothéose que ce matin lui décernait Strasbourg paraît bien être l'expression exacte de la place qu'il tenait dans les esprits... Depuis un quart de siècle n'étions-nous pas habitués à regarder, surtout aux heures graves, vers Strasbourg ?

Nous nous demandions : « Que pense son évêque ? Que fait-il ? Que dit-il ? » De quoi venait ce prestige ? Des circonstances indépendantes de sa personne et de sa volonté ? En partie peut-être. Ce prestige dépendait surtout de sa vie et de ce caractère fortement trempé qui, en toute circonstance, se révélait à la hauteur des situations les plus épineuses. »

* *

Il faut remercier le R. P. Lorson d'avoir fait revivre la belle figure d'un de nos plus grands évêques du XXe siècle. Son livre, sans doute, devra être complété sur plus d'un point, revu sur quelques autres. M. le chanoine Lang, chancelier de l'Evêché de Strasbourg, en a signalé particulièrement deux :

« Parlant de l'orateur et de l'écrivain, le P. L., homme de lettres, semble minimiser la valeur réelle de Mgr Ruch ; pourtant, son débit, non monotone, était souvent chaleureux et communicatif : sa forme, sinon cultivée, du moins soignée.

Il est pénible de lire certains passages du XIXe chapitre, où l'auteur semble nettement exagérer et être trop absolu dans son appréciation, sans nuances et distinctions. Ayant connu Mgr Ruch dans l'intimité et été son compagnon de voyages durant de longues années, nous pouvons affirmer, en conscience, qu'il ne nous a jamais « fait souffrir », que nous ne l'avons jamais vu « foncièrement impatient » ou menacer « un pauvre curé de sa crosse » (p. 369).

Ce qui est vrai, c'est que Mgr Ruch, ne s'accordant jamais de repos, était surmené et que ses nerfs souvent le soutenaient. Il était d'un tempérament plutôt timide, et c'est le propre de la timidité de se vaincre parfois par des réactions un peu vives. Mais, chez l'évêque de Strasbourg, jamais ces réactions ne se sont traduites par des actes qu'il dut regretter ensuite. Mgr Ruch était l'homme du devoir, simplement et surnaturellement accompli. Il était aussi l'homme de l'amitié et de la fidélité : il sut le montrer en plus d'une circonstance, dès avant 1939, aux professeurs qu'il avait appelés à la faculté de théologie catholique. Il fut aussi l'homme de la charité, s'efforçant, dans la mesure où il le jugeait convenable, d'aider ceux qu'il estimait victimes de l'incompréhension, de la malveillance ou des événements.

A. M.